PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

ŒUVRES

DE

S. LIGUORI

DOCTEUR DE L'ÉGLISE

TRADUITES DE L'ITALIEN ET MISES EN ORDRE

PAR

MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

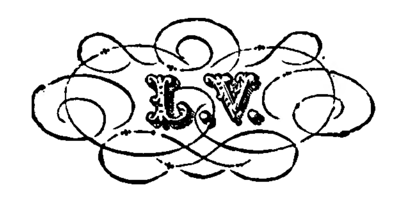
NOUVELLE ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

PAR

M. L'ABBÉ A.-C. PELTIER

CHANOINE HONORAIRE DE REIMS ET DE SAINT-DENIS DE LA RÉUNION

TOME QUATRIÈME



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1877

LE

TRIOMPHE DE L'ÉGLISE

OU

HISTOIRE ET RÉFUTATION DES HÉRÉSIES

DEUXIÈME PARTIE

(*Suite*).

CHAPITRE IX

Hérésie des monothélites, qui n'admettent en Jésus-Christ qu'une seule volonté et une seule opération.

I. Le nom de *monothélite* convient à tous les hérétiques qui ont prétendu qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une seule volonté. Il vient de deux mots grecs, μονος, *monos*, qui signifie seul, et θελημα, *thélêma, volonté*. Il peut donc encore se donner à tous ceux d'entre les ariens qui prétendaient qu'il n'y avait pas d'âme dans le Christ, mais que le Verbe en tenait lieu, et de même à un grand nombre d'apollinaristes, qui donnaient à la vérité une âme au Christ, mais une âme privée d'intelligence, et conséquemment sans volonté. Au reste, ce ne fut que sous Héraclius, vers l'an 628, que les monothélites proprement dits formèrent une secte particulière. On peut regarder comme auteur de cette secte Athanase, patriarche des jacobites, comme nous l'avons dit dans notre histoire, au chapitre VII, n. 4, et les autres patriarches, Sergius, Cyrus, Macaire, Pyrrhus et Paul, comme ses premiers sectateurs. Ils admettaient en Jésus-Christ les deux natures, divine et humaine; mais ils niaient les deux

volontés et les deux opérations, voulant qu'il n'y eût en Jésus-Christ que la seule volonté divine et la seule opération divine, qu'ils appelaient *théandrique* ou *deivirile*, non dans le sens des catholiques qui appelaient théandriques ou divino-humaines les opérations du Christ, parce qu'elles sont d'un Homme-Dieu, et qu'on les attribue toutes à la personne du Verbe, qui soutient et termine cette humanité, mais dans un sens hérétique, prétendant que la seule volonté divine mouvait dans Jésus-Christ les facultés de la nature humaine et les appliquait à l'action, comme un instrument passif et inanimé. Mais d'autres monothélites appelaient cette opération *Deodecible*, c'est-à-dire convenable à Dieu, terme qui exprimait mieux leur hérésie. On discutait autrefois la question de savoir si les monothélites, par le mot de volonté, entendaient la faculté de vouloir, ou seulement la volition, c'est-à-dire l'acte de cette faculté. Le Père Pétau (l. VIII, *de Incarn.*, c. IV, etc.) pensait qu'il est beaucoup plus probable qu'ils voulaient parler de la faculté de vouloir, qu'ils refusaient à l'humanité du Christ. Au reste, le dogme catholique repousse l'un et l'autre sens, et nous enseigne que, de même qu'en Jésus-Christ il y a deux natures, il y a aussi en lui, d'une part, la volonté et la volition divine, avec l'opération divine, et de l'autre la volonté et la volition humaine, avec l'opération humaine.

§ I

Il y a en Jésus-Christ deux volontés distinctes, l'une divine et l'autre humaine, qui correspondent à ses deux natures, et de même deux opérations qui correspondent à ses deux volontés.

II. On le prouve premièrement par l'Ecriture; et d'abord, quant à la volonté divine, par tous les passages qui attribuent au Christ la divinité, dont la volonté divine est inséparable. Comme nous avons déjà fait valoir tous ces textes contre Nestorius et contre Eutychès, nous nous dispensons de les rapporter ici; d'ailleurs les monothélites ne nient pas qu'il y ait en Jésus-Christ une volonté divine, ils ne lui contestent que sa volonté humaine. Pour ne parler donc que de cette dernière, nous trouvons dans les Ecritures une infinité de textes qui la lui

reconnaissent. 1° Saint Paul, dans son épître aux Hébreux, (x, 5-7) applique de la manière suivante à Jésus-Christ les paroles du psaume xxxix : « En entrant dans le monde, il dit ceci : Voici que je viens, selon qu'il est écrit de moi dans le livre, pour faire, ô Dieu, votre volonté[1]. » Et dans le psaume lui-même, ce passage se lit ainsi : « Il est écrit de moi dans le volume sacré que je ferais votre volonté. Oui, mon Dieu, je l'ai voulu, et j'ai placé votre loi au milieu de mon cœur[2] » La volonté divine est distinctement exprimée par ces mots : « Pour faire, ô Dieu, votre volonté[3]; » et la volonté humaine par ceux-ci : « Oui, mon Dieu, je l'ai voulu[4]. »

II. Le Christ lui-même nous déclare en plusieurs endroits de l'Evangile qu'il y a en lui ces deux volontés distinctes : « Je ne cherche point ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé[5]. » — « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé[6] » Ce que saint Léon explique dans sa lettre à l'empereur de même nom que lui, de la manière suivante : « Sous le rapport de la forme d'esclave qu'il a prise, il est venu faire non sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé[7]. » Notez ces mots : « Sous le rapport de la forme d'esclave[8], » c'est-à-dire selon sa nature humaine.

III. Jésus-Christ dit de plus dans saint Matthieu (xxvi, 39) : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ; néanmoins qu'il en soit non comme je veux, mais comme vous voulez qu'il en soit[9] » Et dans saint Marc (xiv, 36) : « Mon

1. Ingrediens mundum, dicit... Ecce venio; in capite libri scriptum est de me : Ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

2. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam; Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei.

3. Ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

4. Deus meus, volui.

5. Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me (*Joan.*, v, 30).

6. Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me (*Joan.*, vi, 38).

7. Secundum formam servi non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem ejus, qui misit eum.

8. Secundum formam servi.

9. Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.

Père, mon Père, éloignez, je vous prie, ce calice de moi; mais que votre volonté soit accomplie, et non pas la mienne [1] » Ces passages désignent clairement la volonté divine que le Christ a en commun avec le Père; et la volonté humaine, qu'il soumet à celle du Père. De là, saint Athanase dit contre Apollinaire : « Il fait voir ici qu'il y a en lui deux volontés, l'une qui est humaine, celle de la chair, et l'autre qui est divine. Car la volonté humaine se refuse à la souffrance à cause de la faiblesse de la chair, tandis que la volonté divine est toute disposée à l'accepter [2]. » Saint Augustin a écrit de son côté : « En disant : *Qu'il en soit non ce que je veux,* Jésus-Christ montre qu'il aurait voulu autre chose que le Père : ce qu'il ne pouvait que dans son cœur d'homme, car la nature immuable d'un Dieu ne pourrait jamais vouloir autre chose que ce que veut le Père [3]. »

IV. Notre proposition se prouve encore par tous les passages de l'Ecriture où il est dit que le Christ a obéi au Père. On lit dans saint Jean (x , 49) : « Mon Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et enseigner [4]. » Et plus loin (xiv, 31) : « Je fais ce que mon Père m'a ordonné [5]. » Dans saint Paul (Phil., ii, 8) : « Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix [6] » La même doctrine est supposée dans vingt autres endroits différents. Or celui qui n'a pas de volonté, peut-il obéir? peut-il y avoir pour lui des préceptes? D'un autre côté, il est certain que la volonté divine, n'ayant rien au-dessus d'elle, ne peut recevoir d'ordres de personne.

1. Abba, Pater, transfer calicem hunc a me; sed non quod ego volo, sed quod tu.

2. Duas voluntates hic ostendit, humanam quidem quæ est carnis, alteram vero divinam. Humana enim propter carnis imbecillitatem recusat passionem; divina autem ejus voluntas est prompta.

3. In eo quod ait, Non quod ego volo, aliud se ostendit voluisse quam Pater, quod nisi humano corde non potest, nunquam enim posset immutabilis illa natura quidquam aliud velle quam Pater (*S. Augustin*, l. II, *adv. Maxim.*, c. xx).

4. Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, et quid loquar.

5. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.

6. Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.

Jésus-Christ, en obéissant à son Père, suppose donc qu'il a une volonté humaine : « Qui jamais, dit le pape Agathon, s'est détourné de la lumière de la vérité au point d'oser dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ a produit les actes de sa volonté divine en obéissant à son Père, lui qui, sous ce rapport, lui est égal en tout, et veut en tout ce que veut le Père[1] ? »

V Laissons d'autres arguments qu'on pourrait encore tirer de l'Ecriture, et interrogeons la tradition en commençant par les Pères qui furent antérieurs à cette hérésie. Saint Ambroise (lib. x, *in Luc.*, n. 59 et 60) : « En disant : « Que ce n'est pas ma volonté qui se fasse, mais la vôtre, » il a rapporté à la nature humaine sa volonté propre, et à sa nature divine ce qu'il dit de son Père. La volonté divine est éternelle, tandis que l'autre n'est que temporelle[2]. » Saint Léon, dans sa lettre xxiv, adressée à saint Flavien contre Eutychès (chap. iv), s'exprime ainsi : « Le même Jésus-Christ qui est vrai Dieu, est aussi vrai homme ; et dans cette unité il n'y a rien de mensonger, attendu qu'on voit tour à tour se montrer en lui la bassesse de l'homme et la grandeur de Dieu, chacune des deux natures fonctionnant selon ce qui lui est propre, de concert avec l'autre, le Verbe, en commandant comme il lui convient, et la chair en exécutant ses propres actes[3]. » Nous passons ici sous silence les témoignages de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Jérôme et d'autres savants docteurs, tous mis à contribution par le Père Pétau (l. III, *de Incarn.,* c. viii et ix). Sophrone en a recueilli contre Sergius deux livres entiers, comme on le voit par la supplique d'Etienne de Dore au concile de La-

1. Quis a lumine veritatis se adeo separavit, ut audeat dicere, Dominum nostrum Jesum Christum voluntate suæ divinitatis Patri obedisse, cui est æqualis in omnibus, et velut ipse quoque in omnibus, quod Pater?

2. Quod autem ait : Non mea voluntas, sed tua fiat; suam ad hominem retulit; Patris, ad divinitatem. Voluntas divinitatis æterna, voluntas hominis temporalis.

3. Qui verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis, et altitudo deitatis... Agit enim utraque forma, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi, et carne exequente, quod carnis est.

tran, tenu sous Martin Ier, en 649. La même vérité se prouve par les symboles, où il est dit que le Christ est vrai Dieu, et homme parfait, c'est-à-dire complet. Outre cela, les conciles cités plus haut contre Nestorius et Eutychès ont défini qu'il y avait dans le Christ deux natures distinctes et parfaites avec leurs propriétés. Or, il n'en serait pas ainsi, si chacune des deux natures n'avait pas sa volonté et son opération propres. Et même, un auteur du troisième siècle, Hippolyte, évêque de Porto, dans les arguments qui nous restent de lui contre Véron, tire de la distinction des diverses opérations dans le Christ, un argument en faveur de la distinction de ses deux natures, puisque, s'il n'y avait qu'une seule volonté, et une opération unique, il n'y aurait qu'une seule nature [1]

VI. Ces considérations engagèrent les Pères du troisième concile général de Constantinople, tenu sous le pontificat d'Agathon, à condamner par une même définition (act. 18, Conc. t. VI, col. 1025) toutes les hérésies relatives au mystère de l'Incarnation, qui avaient déjà été frappées d'anathème par les cinq conciles œcuméniques précédents. Voici en quels termes cette définition est conçue : « Nous conformant à l'enseignement des cinq conciles universels et des saints Pères d'une autorité reconnue, nous définissons d'une voix unanime que l'on doit confesser que Notre-Seigneur Jésus-Christ est vraiment notre Dieu, étant une des personnes de la Trinité sainte et consubstantielle, source de la vie; qu'il possède parfaitement en lui-même la nature divine et la nature humaine; qu'il est vrai Dieu et en même temps vrai homme, composé d'un corps et d'une âme raisonnable, consubstantiel au Père selon sa divinité, et consubstantiel à nous selon son humanité, semblable à nous en tout, à part le péché, engendré du Père avant tous les siècles selon sa divinité, mais né en ces derniers temps selon son humanité, en vue de nous et de notre salut, de l'Esprit-saint et de la vierge Marie, qui est proprement et vérita-

1. Quæ enim sunt inter se ejusdem operationis ac cogitationis, et omnino idem partiuntur, nullam naturæ differentiam recipiunt.

blement mère de Dieu ; qu'il est un seul et même Christ, fils unique de Dieu, subsistant en ses deux natures distinctes, sans mélange ni confusion, ou changement de l'une dans l'autre, et sans séparation non plus de l'une d'avec l'autre, sans que jamais l'unité de personne fasse cesser la différence en lui des deux natures, qui conservent chacune leurs propriétés, en sorte qu'il y a en lui deux volontés et deux opérations de natures différentes, non que ces deux volontés soient contraires, comme l'ont prétendu des hérétiques impies, mais en lui la volonté humaine se conforme en tout, sans résistance, à la volonté divine et toute-puissante, comme l'enseignent les saints Pères, et comme nous l'enseignons de concert avec eux. Après avoir rédigé cette formule avec tout le soin et toute la diligence possibles, nous définissons qu'il n'est permis à personne d'avoir une autre foi, ni d'enseigner une autre doctrine [1] »

VII. Nous avons déjà développé ailleurs les principales raisons à opposer à cette hérésie. La première, c'est que le Christ

1. Assecuti quoque sancta quinque universalia concilia et sanctos atque probabiles Patres, consonanterque confiteri definientes D. N. Jesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta et consubstantiali et vitæ originem præbente Trinitate, perfectum in deitate, et perfectum eumdem in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato ; ante secula quidem ex Patre genitum secundum deitatem, in ultimis diebus autem eumdem, propter nos et propter nostram salutem, de Spiritu Sancto, et Maria virgine proprie et veraciter Dei genitrice, secundum humanitatem, unum eumdemque Christum Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise cognoscendum, nusquam extincta harum naturarum differentia propter unitatem, salvataque magis proprietate utriusque naturæ, et in unam personam, et in unam substantiam concurrente, non in duas personas partitam vel divisam, sed unum eumdemque unigenitum Filium Dei, Verbum D. N. Jesum Christum, et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse secundum SS. Patrum doctrinam, adeoque prædicamus ; et duas naturales voluntates, non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, sed potius et subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati... His igitur cum omni undique cautela atque diligentia a nobis formatis, definimus, aliam fidem nulli licere proferre, aut conscribere, componere, aut fovere, vel etiam aliter docere.

ayant la nature humaine tout entière, doit par conséquent avoir la volonté humaine, sans laquelle l'humanité ne serait point parfaite, puisqu'elle serait privée d'une de ses facultés naturelles. La seconde, c'est que le Christ ayant obéi, prié, mérité et satisfait pour nous, n'a pu le faire sans avoir une volonté humaine, puisqu'il serait absurde d'attribuer de tels actes à la volonté divine. Enfin c'est un principe de saint Grégoire de Nazianze, adopté par les autres Pères, que le Verbe a guéri ce qu'il a pris de notre nature; de là, saint Jean Damascène conclut (*orat. de duab. Christ. volunt.*) : « Que si le Fils de Dieu n'avait pas pris une volonté humaine, il n'aurait pas porté le remède là où était la plaie; car, ajoute-t-il, pour qu'une plaie se guérisse, il faut que le remède y pénètre, comme l'a dit aussi Grégoire, surnommé le Théologien ; et où était la plaie, sinon dans la volonté [1]? »

§ II

Réponses aux objections.

VIII. Les monothélites objectaient 1° le passage suivant de saint Denis dans sa lettre à Caïus : « Il n'y a dans le Dieu fait homme qu'une seule opération théandrique, ou divino-humaine [2] » Nous répondons avec Sophrone que ce texte a été corrompu par les monothélites : au lieu de « une seule et même [3], » on doit lire « une nouvelle opération théandrique [4]. » Cette observation fut faite au premier (*a*) concile de Latran, dans lequel saint Martin ordonna à Paschase, qui faisait l'office de notaire, de prendre en main le grand exemplaire; et en effet, on trouva qu'il y avait *une nouvelle opération théandrique*[5], » leçon qui n'a rien de contraire au dogme catholique, dans les

1. Si non assumpsit humanam voluntatem, remedium ei non attulit, quod primum sauciatum erat; quod enim assumptum non est, nec curatum, ut ait Gregorius Theologus. Ecquid enim offenderat, nisi voluntas ?

2. Deo viro facto unam quandam theandricam, seu deivirilem operationem.

3. Unam quandam.

4. Novam quandam theandricam operationem.

5. Novam quandam, etc.

(*a*) Et non troisième, comme le voudrait le texte italien ; car il s'agit du concile tenu par le pape saint Martin, en l'année 649. (*L'Editeur.*)

deux sens qu'elle peut offrir. Le premier, qu'adopta saint Jean Damascène, est que toutes les opérations faites par le Christ, soit dans sa nature divine, soit dans sa nature humaine, sont appelées théandriques ou divino-humaines, parce qu'elles sont toutes d'un homme-Dieu, et que toutes doivent être attribuées à la personne qui termine et la nature divine et la nature humaine. Le second sens, tel que l'ont admis Sophrone et saint Maxime, consiste à dire que la nouvelle opération théandrique, dont parle saint Denis, doit se borner aux seules opérations du Christ qui résultent du concours des deux natures, divine et humaine. C'est pourquoi ils distinguaient en Jésus-Christ trois sortes d'actions : celles qui étaient purement de la nature humaine, comme l'action de marcher, ou de s'asseoir, ou de manger; celles qui ne peuvent s'attribuer qu'à la nature divine, comme de remettre les péchés, de faire des miracles ou autres choses qui supposent une puissance infinie; enfin, celles qui procédaient à la fois des deux natures, comme de guérir les maladies par attouchement, ou de ressusciter les morts par une parole. Et c'est de cette dernière opération qu'ils entendent le passage de saint Denis.

IX. On objectait 2° que saint Athanase, (*in lib. de adv. Christ.*) n'avait admis en Jésus-Christ que la volonté de la divinité [1]. Nous répondons que le saint docteur n'excluait pas par là toute volonté humaine, mais seulement toute volonté contraire qui naîtrait du péché, comme il est facile de s'en convaincre en lisant le contexte tout entier. On objectait aussi ce passage de saint Grégoire de Nazianze (*orat. de Filio*) : « La volonté du Christ n'était point contraire à Dieu, puisqu'elle était toute déifiée [2] » A cela nous dirons, après saint Maxime et le pape Agathon que saint Grégoire admettait certainement les deux volontés, et qu'il n'a pas prétendu dire autre chose, sinon que la volonté humaine du Christ n'était pas contraire à la volonté divine.

1. Voluntatem deitatis tantum.
2. Christi velle non fuisse contrarium, utpote deificatum totum.

On objectait 4° que saint Grégoire de Nysse a dit dans son écrit contre Eunomius : « La Divinité opère véritablement le salut de tous par le corps dont elle s'est revêtue, de sorte que dans cette œuvre la chair est passive sous l'action de Dieu [1]. » Le sixième concile a répondu à cette objection que le saint, en attribuant les souffrances à l'humanité, admettait dès lors dans le Christ des opérations humaines; seulement saint Grégoire voulait prouver contre son adversaire que les souffrances et les opérations humaines du Christ recevaient une valeur infinie de la personne du Verbe, à laquelle cette humanité était unie. Voilà pourquoi il attribuait au Verbe ces mêmes opérations.

Les monothélites objectaient 5° ce qu'on lit dans saint Cyrille d'Alexandrie (l. IV *in Joan.*), que le Christ manifestait dans ses actes une certaine opération collective [2]. Nous répondons à cette difficulté que le saint parlait en cet endroit, comme le prouve le contexte des miracles de Jésus-Christ, auxquels coopéraient et la nature divine par sa toute-puissance, et la nature humaine par l'attouchement ou tout autre acte semblable que commandait sa volonté humaine. C'est pour cela que le saint appelait la même opération, une certaine opération associée ou collective.

On objectait encore 6° un grand nombre de Pères qui ont appelé la nature humaine du Christ un instrument de la Divinité. — Mais les docteurs catholiques répondaient que jamais les auteurs dont on voulait parler n'avaient pensé que l'humanité du Christ fût un instrument inanimé qui ne fît rien par lui-même, comme le disaient les monothélites. Ils avaient seulement voulu dire que l'humanité étant unie au Verbe, il appartenait au Verbe de la gouverner comme étant sous sa dépendance, et d'en diriger les forces à ses propres fins.

Enfin ces mêmes hérétiques objectaient certains passages du pape Jules, de saint Grégoire Thaumaturge, et certaines lettres de Mennas à Vigile et de Vigile à Mennas.—Mais on leur répon-

1. Operatur vere deitas per corpus, quod circa ipsam est, omnium salutem, ut sit carnis quidem passio, Dei autem operatio.
2. Unam quamdam cognatam operationem.

dait que ces divers écrits étaient l'œuvre des apollinaristes et des eutychéens, et nullement celle des auteurs catholiques en question. On prouva en particulier dans la XIVe session du VIe concile que les prétendus écrits de Mennas à Vigile avaient été fabriqués par des monothélites. Quant à l'autorité du pape Honorius dont ils se prévalaient aussi, nous avons dit dans notre histoire des hérésies, chapitre VII, qu'Honorius avait erré dans les moyens de soutenir le dogme, mais non dans le dogme lui-même.

Les monothélites alléguaient en outre diverses raisons à l'appui de leur hérésie. Ils disaient 1° que si l'on admettait deux volontés dans le Christ, il faudrait admettre aussi quelque contrariété entre elles. — Les catholiques répondaient qu'il était faux que la volonté humaine du Christ fût par elle-même en opposition avec la volonté divine. Il a pris notre nature, il est vrai, mais exempte de faute : il s'est fait semblable à nous, mais en exceptant le péché, comme l'a dit saint Paul : « qu'il avait éprouvé comme nous toutes sortes de tentations, hormis le péché [1] » D'où il suit qu'il n'éprouva jamais en lui-même, comme nous, des révoltes contre la loi divine ; sa volonté fut toujours conforme à la volonté divine. Ici les saints Pères établissent une distinction entre la *volonté naturelle*, qui est la faculté de vouloir, et la *volonté arbitraire*, qui est la faculté de vouloir le bien ou le mal. Le Christ avait la volonté humaine naturelle, mais non la faculté arbitraire de pouvoir vouloir le mal; car il ne pouvait vouloir que le bien, et le bien le plus conforme à la volonté de Dieu : « Je fais toujours, disait-il de lui-même, en parlant de son Père, les choses qui lui plaisent [2]. » C'est pour n'avoir pas distingué ces deux volontés, dit saint Jean Damascène, que les monothélites ont refusé à Jésus-Christ la volonté humaine : « De même, observait-il que les Nestoriens admettent deux personnes en Jésus-Christ, de peur de confondre ensemble les deux natures, et les eutychiens, une nature seulement en lui,

1 Tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato (*Heb.*, IV, 15).

2. Ego, quæ placita sunt ei, facio semper (*Jo.*, VIII, 29).

de peur de reconnaître en lui deux personnes ; ainsi les monothélites, faute de distinguer la différence qui existe entre la volonté naturelle, et la volonté personnelle ou arbitraire, ont dit qu'il n'y avait en lui qu'une volonté.

XI. Ils disaient ensuite, 2°, que l'unité de personne entraîne nécessairement l'unité de la volonté, parce que, comme la personne est le moteur de tout acte personnel, il doit lui suffire d'une seule volonté pour mouvoir les puissances inférieures. — On leur répondait qu'il ne peut y avoir à la vérité qu'une seule volonté et une seule opération, là où il n'y a qu'une seule nature en même temps qu'une seule personne ; mais qu'au contraire là où se trouvent dans une personne deux natures parfaites, comme dans le Fils de Dieu fait homme, il faut qu'il y ait deux volontés et deux opérations distinctes qui correspondent aux deux natures. Les monothélites avaient sans doute raison de dire que les volontés et les opérations ne se multiplient pas en raison des personnes ; puisque dans le cas où une seule nature est terminée par plusieurs personnes, comme dans la sainte Trinité, il n'y a cependant qu'une seule volonté, qu'une seule opération, commune à toutes les personnes qui la terminent. C'est à ce cas que les monothélites pouvaient appliquer leur principe d'un moteur unique. Mais le contraire a lieu, quand à une seule personne se trouvent attachées deux natures ; parce qu'alors le moteur, bien qu'unique, ayant à mouvoir les deux natures, il lui faut, pour les mouvoir, deux opérations distinctes, et par là même deux volontés.

XII. Ils objectaient enfin, 3°, que les opérations d'un être intelligent devant toujours s'attribuer à sa personne même, quand il n'y a qu'une personne, en vertu du principe : *Actiones sunt suppositorum,* il ne peut y avoir qu'une opération. On pouvait leur répondre que l'unité de personne n'emporte pas toujours l'unité

1. Sicut origo erroris nestorianorum et eutychianorum fuit, quod non satis distinguerent personam et naturam ; sic et monothelitis, eo quod nescirent quid inter voluntatem naturalem et personalem, sive arbitrariam, discriminis interesset, hoc in causa fuisse, ut unam in Christo dicerent voluntatem (*Orat. de duab. Christ. volunt.*).

de faculté opératrice, mais que c'est plutôt le nombre des natures qui détermine le nombre des facultés (*a*). Il y a en Dieu trois personnes, mais il n'y a qu'une seule opération commune à toutes, parce que la nature divine est une et indivisible. Mais en Jésus-Christ, comme il y a deux natures distinctes, il y a aussi deux volontés par lesquelles il opère, et deux opérations qui correspondent aux deux natures. Bien que les opérations, tant de la nature divine que de la nature humaine, soient attribuées au Verbe qui termine et soutient l'une et l'autre, il ne faut pourtant pas confondre la volonté et l'opération divines avec la volonté et l'opération humaines, de même que les deux natures ne doivent pas se confondre, malgré l'unité de la personne qui les termine.

CHAPITRE X

Hérésie de Bérenger et des prétendus réformés, touchant le sacrement de l'Eucharistie.

I. Le protestant Mosheim affirme dans son histoire ecclésiastique (t. III, cent. IX, c. III., p. 1117), qu'au IXe siècle, le dogme de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie n'était pas encore généralement admis dans l'Eglise. La preuve qu'il prétend en donner, c'est que Paschase Radbert, ayant composé un ouvrage dans lequel il établissait deux points principaux par rapport à l'Eucharistie, savoir : 1° qu'après la consécration, il ne reste rien de la substance du pain et du vin, et 2° que l'hostie consacrée contient le corps de Jésus-Christ, le même qui naquit de Marie, subit la mort sur la croix et sortit vivant du tombeau, en ajoutant : *quod totus orbis credit et confitetur*; Ratramme, et peut-être quelques autres écrivains avec lui, attaquèrent le livre de Paschase : et d'un tel fait, Mosheim conclut que ce dogme n'était pas généralement reconnu. Mais il est complétement dans l'erreur, puisque le

(*a*). Le texte italien porte : *Quando più sono le persone, più sano le facoltà operatrici*. Nous pensons qu'il y a ici erreur d'impression, et qu'au lieu de *persone*, il faut lire *nature*. (*Note de l'éditeur.*)

monde entier le croit et la confesse[1]. Comme l'a remarqué Selvaggi, dans la note 79 du tome III, la dispute n'avait pas pour objet le dogme, sur lequel Ratramme était parfaitement d'accord, mais seulement quelques expressions dont Paschase s'était servi. Au reste, la vérité de la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel a été toujours et universellement reconnue dans l'Eglise. Ainsi que l'a observé saint Vincent de Lérins, qui écrivait au vᵉ siècle, en 434, on a toujours vu dans l'Eglise les hommes les plus religieux s'élever avec le plus de promptitude contre les nouveautés[2]. Jusqu'au ixᵉ siècle, personne n'avait attaqué le sacrement de l'Eucharistie; mais alors l'Ecossais Jean Erigène, auteur de l'hérésie contraire à ce dogme, osa nier la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans ce sacrement, et dire, par un horrible blasphème, que l'Eucharistie n'est autre chose que la figure de Jésus-Christ.

II. La même erreur fut soutenue de nouveau, vers le milieu du onzième siècle, par Bérenger, qui l'avait prise dans le livre dudit Erigène. Dans le douzième ensuite, parurent les pétrobrusiens et les henriciens, qui disaient que l'Eucharistie était un pur signe du corps et du sang de Jésus-Christ. Cette erreur fut de même partagée par les Albigeois dans le siècle suivant. Enfin au seizième, il y eut comme une coalition d'hérésiarques, tels que sont les novateurs modernes, pour faire la guerre à ce divin sacrement. Zuingle et Carlostad se prirent à dire que l'Eucharistie n'est qu'une représentation du corps et du sang de Jésus-Christ, et ils virent s'unir à eux Œcolampade et en partie Bucer. Luther admit à la vérité la présence réelle, mais il prétendit que la substance du pain restait néanmoins. Quant à Calvin, il changea plusieurs fois d'opinion : tantôt, pour donner le change aux catholiques, il dit que l'Eucharistie n'est pas un pur signe, ou une simple figure de Jésus-Christ, mais qu'elle était remplie de sa vertu; tantôt, qu'elle est la substance même de son corps. Mais son vrai sentiment était au fond

1. Quod totus orbis credit et confitetur.

2. Mos iste semper in Ecclesia viguit, ut quo quisque forte religiosior, eo promptius novellis ad inventionibus contrairet.

que la présence du Christ n'y était pas réelle, mais figurée par la vertu que notre Seigneur y a mise. Aussi, comme l'a remarqué Bossuet dans son *Histoire des Variations des églises protestantes*, Calvin n'a jamais voulu admettre que le pécheur reçoit en communiant le corps du Christ, pour ne pas être forcé par cet aveu d'admettre la présence réelle. Mais le concile de Trente enseigne, au contraire (sess. XIII, c. 1), que, dans le sacrement de l'Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, Jésus-Christ, Dieu et homme, est contenu véritablement, réellement et substantiellement sous l'espèce de ces choses sensibles [1].

III. Mais avant de passer aux preuves qui établissent la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il faut supposer que l'Eucharistie est un véritable sacrement, comme l'ont défini le concile de Florence dans le décret ou l'instruction donnée aux Arméniens, et le concile de Trente, dans la session 7, canon 1, contre les sociniens, qui, au lieu d'un sacrement, n'y voulaient voir qu'un pur souvenir de la mort du Sauveur. Mais il est de foi que l'Eucharistie est un vrai sacrement, puisqu'on y trouve : 1° un signe sensible dans les espèces du pain et du vin ; 2° l'institution divine dans ces paroles de Jésus-Christ : « Faites ceci en mémoire de moi [2] » ; 3° la promesse de la grâce dans ces autres paroles : « Celui qui mange ma chair a la vie éternelle [3]. »

On demande ensuite ce qui dans l'Eucharistie constitue l'essence du sacrement. Les luthériens veulent que ce soit l'usage du sacrement lui-même avec toutes les cérémonies pratiquées par Jésus-Christ dans la dernière cène, selon ce qui est dit dans saint Matthieu, que « Jésus prit le pain, puis le bénit, le rompit et le donna à ses disciples [4]. » Les calvinistes prétendent au contraire qu'elle consiste dans la seule manducation actuelle. Pour nous

1. In Eucharistiæ sacramento, post panis et vini consecrationem, Jesum Christum, Dominum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter, sub specie illarum rerum sensibilium contineri.

2. Hoc facite in meam commemorationem.

3. Qui manducat meam carnem,... habet vitam æternam.

4. Accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis (*Matth.*, XXVI, 26).

catholiques, nous disons que l'essence de ce sacrement n'est pas dans la consécration, qui n'est qu'un acte transitoire, tandis que l'eucharistie est un sacrement permanent, comme nous le montrerons dans le paragraphe 3; qu'elle ne consiste pas non-plus dans l'usage ou la communion, puisque l'eucharistie est un sacrement, même avant l'usage qui en est fait; ni dans les seules espèces, puisque ce ne sont pas elles qui confèrent la grâce; ni dans le corps seul de Jésus-Christ, puisqu'il n'y réside pas d'une manière sensible; mais qu'elle consiste dans les espèces sacramentelles et le corps de Jésus-Christ tout à la fois, ou bien encore dans les espèces, en tant qu'elles contiennent le corps et le sang du Seigneur.

§ I

Présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

IV. Nous venons de voir que le concile de Trente enseigne que Jésus-Christ est dans les espèces sacramentelles, en vérité, réellement et substantiellement[1]. *En vérité*[2], pour exclure la présence figurée, puisque la figure est le contre-pied de la vérité; *réellement*[3], pour exclure la présence imaginaire, ou qu'on se représenterait par la foi seule comme les sacrements; *substantiellement*[4], contrairement à ce que voulait Calvin, quand il disait que, dans l'eucharistie, il n'y a pas le corps, mais seulement la vertu du Christ, par laquelle il se communique à nous; mais il se trompait, lui aussi, puisque la substance de Jésus-Christ se trouve tout entière dans l'eucharistie. Aussi le concile de Trente, dans son premier canon, condamne-t-il également ceux qui prétendent que le Christ n'est, dans l'eucharistie, qu'en signe, en figure ou en vertu[5].

V. On prouve la présence réelle de Jésus-Christ par ces paroles du Sauveur : « Prenez et mangez, ceci est mon corps[6] »

1. Vere, realiter et substantialiter.
2. Vere.
3. Realiter.
4. Substantialiter.
5. In signo, vel figura, aut virtute.
6. Accipite et comedite, hoc est corpus meum

Ces paroles sont rapportées par saint Matthieu, par saint Marc, par saint Luc, et dans la première lettre aux Corinthiens. C'est une règle certaine et communément adoptée par les Pères, comme nous l'enseigne saint Augustin (S. Aug., *de doctr. christ.*, l. III, c. x), que les paroles de l'Écriture doivent s'entendre dans leur sens propre et littéral, toutes les fois qu'il n'offre rien d'absurde ou de contradictoire. S'il en était autrement, et que l'Ecriture dût toujours s'expliquer dans un sens mystique, l'on ne pourrait plus prouver aucun dogme par elle. L'Ecriture serait une source de mille erreurs, puisque chacun lui donnerait le sens figuré qui plairait à son imagination. C'est le comble de l'iniquité, dit le concile que nous venons d'invoquer, de faire violence aux paroles du Christ, pour leur faire dire, bon gré malgré, les rêves de notre esprit, quand trois évangélistes et saint Paul nous assurent qu'ils les rapportent telles qu'elles sont sorties de la bouche du Sauveur[1]. Saint Cyrille de Jérusalem s'écrie : « Après que Jésus-Christ lui-même a prononcé sur le pain ces paroles : *Ceci est mon corps*, qui osera désormais le révoquer en doute? Et après qu'il a dit de même : *Ceci est mon sang*, qui dira que ce n'est pas son sang[2] ? » Demandons aux hérétiques si Jésus pouvait, ou non, convertir le pain en son corps. Aucune secte, que nous sachions, n'a osé répondre négativement, car tout chrétien connaît la toute-puissance de Dieu. « Rien, comme l'a dit l'Ange, n'est impossible à Dieu[3] » Nous savons, diront-ils peut-être, que la puissance ne lui manquait pas, mais l'a-t-il voulu? — Je suppose qu'il l'ait voulu, aurait-il pu exprimer plus clairement sa volonté que par ces mots : *Ceci est mon corps*[4] ? Autrement, lorsque Jésus fut interrogé par Caïphe, qui voulait savoir s'il

1. Quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, et a D. Paulo repetita, cum propriam illam significationem præ se ferant... indignissimum flagitium est ea ad fictitios tropos contra universum Ecclesiæ sensum detorqueri.

2. Cum ipse de pane pronunciaverit : Hoc est corpus meum, quis audebit deinceps ambigere? Et cum idem ipse dixerit : Hic est sanguis meus, quis dicet non esse ejus sanguinem?

3. Non erit impossibile apud Deum omne verbum (*Luc.* I, 37).

4. Hoc est corpus meum.

était Fils de Dieu[1], on pourrait dire également que Jésus parlait en figure, quand, à sa demande, il répondit : « Je le suis[2]. » De plus, si l'on accorde aux sacramentaires que ces paroles : *Ceci est mon corps*[3], sont prises dans un sens figuré, pourquoi n'accordent-ils pas eux-mêmes aux sociniens que ces autres paroles de Jésus : « Moi et mon Père, nous sommes une même chose[4], » s'entendent d'une union morale et de volonté, comme le prétendaient les sociniens, qui niaient la divinité du Christ?

VI. La présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie se prouve, en second lieu, par ce passage du sixième chapitre de saint Jean : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde[5]. » Les sectaires disent que dans ce chapitre il ne s'agit pas de l'eucharistie, mais seulement de l'incarnation du Verbe. Il est vrai qu'il n'est pas question de l'eucharistie au commencement du chapitre; mais, depuis le verset 52, ce qui suit regarde évidemment le sacrement de l'autel; Calvin lui-même l'a reconnu, (Calv. *Instit.*, l. IV, c. 17). C'est ainsi que l'entendent les saints Pères et aussi les conciles, car le concile de Trente cite plusieurs passages de ce sixième chapitre, pour confirmer la vérité de la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie; et le deuxième concile de Nicée, dans sa sixième session, s'est également servi de ces paroles du même chapitre du verset 54 : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point la vie en vous[6] », pour prouver que c'est vraiment le corps de Jésus-Christ que l'on offre sur l'autel. Dans ce chapitre, Notre-Seigneur promettait donc de donner un jour sa propre chair en nourriture à ceux qui croiraient en lui[7] Or, ces paroles excluent l'interprétation arbitraire des hérétiques, qui prétendent qu'il s'agit de la manducation spirituelle que la foi opère, lorsque nous faisons acte de croire à

1. Tu es Christus Filius Dei benedicti (*Luc*, XIV, 61).
2. Ego sum.
3. Hoc est corpus meum.
4. Ego et pater unum sumus (*Joan.*, X, 30).
5. Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita (VI, 52).
6. Nisi manducaveritis carnem Filii hominis...
7. Panis quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vita (*Joan.*, VI, 53).

l'incarnation du Verbe. Et en effet, si le Seigneur avait voulu dire ce que lui prêtent les sectaires, il n'aurait pas dit : Le pain que je donnerai[1], mais que j'ai donné[2]; puisque le Verbe étant déjà depuis longtemps incarné, ses disciples pouvaient spirituellement se nourrir de lui de cette manière. Si donc il a dit : je donnerai, *dabo*, c'est qu'il n'avait pas encore institué, mais seulement promis, le sacrement de l'eucharistie. Mais il dit que, dès lors, ce serait sa vraie chair qu'il donnerait dans ce sacrement. Ce que saint Thomas explique ainsi (lect. IX, *in Joan.*)[3] : « Il ne dit pas : Le pain que je donnerai signifie ma chair; mais (comme par prévoyance du blasphème de Zuingle) : « Le pain que je donnerai est ma chair, » parce que ce qu'on prend est vraiment le corps de Jésus-Christ[4]. » Notre-Seigneur continue en ces termes : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage[5] » Après avoir rapporté ces paroles, saint Hilaire dit : « Il ne reste plus aucun moyen de mettre en doute la réalité de la chair et du sang[6] » Il est certain que si l'eucharistie ne contient pas le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, ces paroles de l'Evangile sont complétement fausses. D'ailleurs, la distinction de nourriture et de breuvage n'est plus que chimérique, s'il ne s'agit que d'une manducation spirituelle, comme le veulent les novateurs. Car une manducation de cette espèce étant toute morale et intérieure, breuvage et nourriture ne sont qu'une même chose, et non pas deux objets distincts.

VII. Dans ce même chapitre de saint Jean, ce que dirent les Capharnaïtes, quand ils eurent entendu ces paroles de Jésus-Christ, est une nouvelle preuve de la vérité de la présence réelle : « Comment cet homme, dirent-ils, peut-il nous donner sa chair à manger[7]? » Puis ils lui tournèrent le dos, et se reti-

1. Panis quem ego dabo.
2. Quem ego dedi.
3. Panis quem ego dabo caro mea.
4. Sed caro mea est, quia hoc quod sumitur, vere est corpus Christi.
5. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus (*Jo.*, VI, 56).
6. De veritate carnis, et sanguinis, non est relictus ambigendi locus.
7. Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?

rèrent[1] Or, si la chair de Jésus-Christ n'était pas réellement dans l'eucharistie, le Sauveur pouvait, et devait même, pour lever le scandale, les tranquilliser tout de suite, en leur disant qu'il ne parlait que d'une manducation spirituelle qui se fait au moyen de la foi. Mais non, il ne reprend la parole que pour confirmer ce qu'il vient de leur dire : « Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous[2]. » Puis il dit à ses apôtres qui étaient restés avec lui : « Et vous, voulez-vous aussi vous en aller[3] ? » Alors Pierre lui répondit pour tous les autres : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle, et nous croyons et nous savons bien que vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant[4]. »

VIII. Autre preuve, 3°, tirée de ces paroles de saint Paul : « Que chacun s'éprouve soi-même, car celui qui mange et boit indignement, mange et boit son propre jugement, en ne faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur[5]. » Notons ces mots : « *Ne faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur*[6] : » ils montrent la fausseté de la doctrine des sectaires, qui prétendent que dans l'eucharistie on ne révère par la foi que la simple figure du corps de Jésus-Christ. S'il en était ainsi, l'Apôtre n'eût-il pas déclaré digne d'être condamné à la mort éternelle celui qui communie en péché mortel ? et c'est cependant ce qu'il déclare ; et pourquoi ? Parce qu'en communiant indignement, cet homme se rend coupable de ne pas faire de différence entre le corps du Sauveur et un aliment ordinaire.

IX. Autre preuve, 4° : « Le même apôtre dit encore, en parlant de l'usage de ce sacrement : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communication du sang de Jésus-

1. Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro.

2. Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.

3. Numquid et vos vultis abire ?

4. Domine, ad quem ibimus ? Verba vitæ æternæ habes ; et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei vivi.

5. Probet autem seipsum homo... Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini (I *Cor.*, XI, 22, 29).

6. Non dijudicans corpus Domini.

Christ? et le pain que nous rompons n'est-il pas la participation du corps du Seigneur [1]? » Notons ces mots : « *Le pain que nous rompons* [2], » c'est-à-dire ce qui est offert d'abord à Dieu sur l'autel, et qui est ensuite distribué au peuple, *n'est-il pas la participation du corps du Seigneur* [3], » c'est-à-dire, ceux qui le reçoivent, ne deviennent-ils pas participants du vrai corps de Jésus-Christ?

X. Les conciles à leur tour, 5°, professent la même doctrine. On la trouve enseignée d'abord par le concile d'Alexandrie, qui fut approuvé ensuite par le premier de Constantinople. Ensuite le concile d'Ephèse approuva les douze anathématismes de saint Cyrille contre Nestorius, qui renferment la doctrine de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Le concile de Nicée II (action VI) déclara que c'était une erreur contre la foi, de dire que dans l'eucharistie il n'y a que la figure, et non le vrai corps de Jésus-Christ [4].

Dans un concile tenu à Rome, en 1079, sous le pontificat de Grégoire VII, Bérenger, dans sa profession de foi, déclara que, par la consécration, le pain et le vin sont changés substantiellement au corps et au sang de Jésus-Christ. Puis, dans le quatrième concile de Latran, tenu l'an 1215, sous Innocent III, on lit (c. I) : « Nous croyons que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement contenus sous les espèces du pain et du vin, le pain étant transsubstantié dans son corps, et le vin dans son sang [5]. » Plus tard, le concile de Constance condamna les propositions de Wiclef et de Jean Huss qui portaient qu'il n'y avait dans l'eucharistie que de vrai pain en nature, et que le corps du Christ n'y est qu'en figure, et que cette manière de parler, *Ceci*

1. Calix benedictionis, quem benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est ? et panem quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est (I *Cor.*, x, 16).

2. Panem quem frangimus.

3. Nonne participatio corporis Domini.

4. Dixit : Accipite, edite, hoc est corpus meum... Non autem dixit : Sumite, edite imaginem corporis mei.

5. Credimus corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis et vini veraciter contineri, transubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem.

est mon corps, est figurée, de la même manière que cette autre Jean est Elie [1]. » On lit enfin dans le concile de Florence, dans le décret d'union des deux Eglises grecque et latine : « On consacre véritablement le corps de Jésus-Christ dans le pain de froment, n'importe qu'il soit azyme ou fermenté [2]. »

XI. La même vérité se prouve, 6°, par la tradition des saints Pères. Saint Ignace, martyr, écrit, au sujet des hérétiques de son temps : « Ils n'admettent point d'eucharisties, parce qu'ils ne confessent point que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ [3]. » Saint Irénée : « Par la vertu de l'invocation de Dieu, le pain n'est plus du pain commun, mais l'eucharistie [4] » Et ailleurs : « Le pain sur lequel a été faite l'action de grâces, est le corps du Seigneur et le calice de son sang [5]. » Saint Justin martyr ; « Nous ne prenons pas cet aliment comme si c'était du pain ou un breuvage ordinaire; mais de même que Jésus-Christ notre Sauveur, incarné par la parole de Dieu, a pris véritablement chair et sang pour notre salut; de même on nous a enseigné que cet aliment qui, par transformation nourrit notre chair et notre sang, devient par la vertu de la prière, qui contient ses propres paroles, la chair et le sang de ce même Jésus-Christ incarné pour nous [6]. » Tertullien : « Notre chair se nourrit du corps et du sang du Christ, afin que notre âme s'en-

1. Verus panis naturaliter, et corpus Christi figuraliter. Hæc est figurativa locutio : Hoc est corpus meum ; sicut ista : Joannes est Elias

2. In azymo, sive in fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici.

3. Eucharistias non admittunt, quod non confiteantur eucharistiam esse carnem Servatoris nostri Jesu Christi.

4. Panis percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia (*Iren.*, *adv. hær.*, lib. IV, c. XXXIV).

5. Eum panem, in quo gratiæ sunt actæ, corpus esse Christi et calicem sanguinis ejus (*Ibid.*).

6. Non enim ut communem panem, et communem potum ista sumimus; sed quemadmodum per verbum Dei caro factus est Jesus Christus servator noster, et carnem et sanguinem salutis nostræ causa habuit; ad eumdem etiam eam in qua per preces Verbi ejus ab ipso profecti gratiæ sunt actæ, alimoniam, unde sanguis et caro nostra per mutationem aluntur, in carnatillius Jesu carnem et sanguinem esse adocti sumus (*Justin.*, *Apol.* I, al. II, 66).

graisse de la substance d'un Dieu [1]. » Origène : « Lorsque vous goûtez le pain et la coupe de vie, vous mangez et buvez le corps et le sang du Seigneur [2] » Saint Ambroise : « Ce pain est réellement du pain avant les paroles sacramentelles ; mais dès que la consécration est opérée, il devient, de pain qu'il était, la chair de Jésus-Christ [3]. » Saint Jean Chrysostome : « Combien n'y en a-t-il pas qui disent présentement : Je voudrais bien voir sa figure ! Or, c'est lui que vous voyez, que vous touchez, que vous mangez [4]. » Saint Athanase, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, tiennent tous le même langage [5]. Saint Augustin dit : « Nous recevons, dans un cœur plein de foi, le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui nous donne sa chair à manger et son sang à boire [6]. » Saint Rémi (de Lyon) : « Quoique cela paraisse du pain, c'est, en vérité, le corps de Jésus-Christ [7] » Saint Grégoire le Grand : « Ce n'est pas par ouï-dire, mais c'est en le buvant que vous avez appris ce que c'est que le sang de l'agneau : sang qui est imprimé sur les deux poteaux de la porte, quand on le reçoit tout à la fois dans la bouche du corps et dans celle du cœur [8]. » Saint Jean Damascène : « Le pain et le vin avec l'eau sont changés merveilleusement au corps et au sang de Jésus-Christ par l'invocation et la descente de l'Esprit saint [9]. »

1. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur (*Tertull.*, *de Resurr.*, c. VIII).

2. Quando vitæ, pane et poculo frueris, manducas et bibis corpus et sanguinem Domini (*Orig.*, *in divers. hom.*).

3. Panis iste panis est ante verba sacramentorum ; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi (*Ambros.*, *de sacram.*, lib. IV, c. IV).

4. Quot non dicunt : Vellem ipsius formam aspicere ! Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum manducas (*Chrysost.*, *ad pop. ant.* I).

5. *Apud Anton., de euch., theol. univ.*, c. IV.

6. Sicut mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam, bibendumque sanguinem dantem, fideli corde suscipimus (*August.*, *cont. advers. leg.*, lib. II, c. IX).

7. Licet panis videatur, in veritate corpus Christi est (*Remig.*, *in Epist. I ad Cor.*, c. X).

8. Quid sit sanguis Agni, non jam audiendo, sed bibendo didicistis ; qui sanguis super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur (*Greg.*, *in Evang.*, *hom.* XXII).

9. Panis ac vinum et aqua, per Sancti Spiritus invocationem et adven-

XII. Ainsi se trouve réfutée l'opinion de Zuingle, qui interprétait le mot *est* de ce passage : *Hoc est corpus meum*, comme s'il y avait *significat* (ce qui signifie mon corps). Il se retranchait dans ce passage de l'Exode : « Car c'est la pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur [1]. » Voici comment raisonnait l'audacieux novateur : La manducation de l'agneau pascal n'était pas le passage du Seigneur, ce n'en était que la figure, que la signification. Cette interprétation est particulière aux zuingliens. Le mot *est* ne peut être pris pour *significat*, que lorsqu'on ne peut lui donner son sens propre; mais dans cette circonstance, cette interprétation est contraire à la traduction pure et simple du sens littéral, que l'on doit toujours donner au texte de l'Ecriture, s'il n'a rien d'évidemment absurde. De plus, l'interprétation zuinglienne est en opposition avec les paroles de l'Apôtre, rapportant les paroles de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous [2] » Le Seigneur, dans sa passion, ne livra pas aux souffrances le simple signe de son corps, mais son corps véritable.

Les zuingliens répliquent que dans la langue hébraïque ou syriaque, que parla le Sauveur dans l'institution de l'Eucharistie, on ne trouve pas d'expression analogue à *significare*, et que dans l'Ancien Testament on lui substitue le verbe *esse*, qui porte alors la signification du premier verbe. Nous répondons d'abord qu'il n'est pas vrai que l'Ecriture ne connaisse pas le mot *significare*. On le trouve dans plusieurs endroits, voyez l'Exode (XVI, 15) : « *Manhu*, mot qui signifie *Qu'est-ce que ceci* [3]? » Dans les *Juges* (XIV, 15) : « Ce que l'énigme signifie [4]. » Dans Ezéchiel (XVII, 12) : « Que signifient ces choses [5]? » Ensuite, quand même cette expression ne se trouverait pas dans le syriaque, le verbe *est* devrait-il pour cela s'expliquer toujours

tum, mirabili modo in Christi corpus et sanguinem vertuntur (*Damas.*, *de fid. orthod.*, lib. IV, c. XIV).

1. Est enim phase (id est transitus) Domini.
2. Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (I *Cor.*, XI, 24).
3. Quod significat; Quid est hoc?
4. Quid significet problema?
5. Quid ista significent?

par *significat?* Nous voulons accorder cette licence pour le cas où la matière l'exige ; mais ici quelle nécessité y a-t-il? Il faut nécessairement donner à *est* son sens littéral, comme le porte le texte grec des Evangélistes et de l'Epître de saint Paul. Dira-t-on encore que la langue grecque est pauvre, et qu'elle ne peut traduire *significat* (*a*)?

XIII. Ainsi est encore réfutée l'opinion de ceux qui veulent que l'eucharistie ne contienne pas le corps du Christ, mais qu'elle n'en soit que la figure. Nous leur donnons la même réponse, en citant les paroles de Jésus-Christ lui-même, qui assure que l'Eucharistie contient son propre corps, le même qui devait être attaché sur la croix : « Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous[1] » C'est son corps, et non ce qui n'en serait que la figure, que Jésus-Christ a livré à la mort. Il dit ensuite, en parlant de son sang : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour le salut d'un grand nombre, en rémission des péchés[2]. » C'était donc bien le sang qu'il devait répandre, et non la figure de son sang, puisque la figure du sang ne se répand pas, mais se trace simplement avec la plume ou le crayon, ou se représente par la parole. Picenini objecte que saint Augustin, parlant de ce passage de saint Jean : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, dit (*De doct. Christ.*, lib. III, c. XVI) que la chair du Seigneur est une figure qui nous rappelle la mémoire de sa passion[3] Personne ne nie, répondons-nous, que Jésus-Christ ait institué l'eucharistie en mémoire de sa mort, saint Paul le dit : « Toutes les fois que vous mangerez de ce pain, vous annoncerez la mort du Seigneur[4]. » Mais nous ajoutons que dans l'eucharistie le

1. Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (I *Cor.*, XI, 24).
2. Hic est enim sanguis meus novi testamenti... qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum (*Matth.*, XXVI, 28).
3. Figura est præcipiens, passioni dominicæ esse communicandum.
4. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc... mortem Domini annuntiabitis (I *Cor.*, XI, 2).

a). Cette première réponse à l'objection des Zuingliens doit être abandonnée. Les Zuingliens ne contestent pas que le mot *significare* se trouve dans la *Vulgate*, mais ils disent avec fondement que ce mot même *significare* n'a

corps du Christ est un corps véritable, et tout à la fois une figure qui nous rappelle sa mort. C'est le sens de saint Augustin, qui n'avait jamais douté que le pain consacré sur l'autel ne soit le vrai corps de Jésus-Christ, comme il l'a dit expressément ailleurs (Serm. 83, de divers., al. CCXXVII) : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, étant une fois sanctifié par la parole de Dieu, devient le corps de Jésus-Christ [1]. »

XIV Quant au sentiment de Calvin sur la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie, il n'est pas besoin de le réfuter, puisqu'il se réfute lui-même en passant continuellement d'une opinion à une autre opinion. Bossuet (*Hist. des variat.*), et Duhamel (*Theol.*, *de euchar.*, c. III), qui se sont étendus sur cette matière, rapportent différents à ce sujet passages de Calvin. Cet hérésiarque dit tantôt que l'eucharistie contient la vraie substance du corps de Jésus-Christ (Calv., *Inst.*, l. IV., c. XVII, n. 33), tantôt que le Christ s'unit à nous par la foi, ce qui veut dire qu'il n'y a qu'une présence de vertu. C'est précisément ce qu'il dit ailleurs (opusc. 864), quand il prétend que le Christ est présent dans l'eucharistie comme il l'est dans le baptême. Ici il appelle miracle le sacrement de nos autels; puis (opusc. 845.) il veut que ce miracle consiste à dire que le fidèle est vivifié par la chair du Christ, attendu qu'il coule du ciel en terre une vertu si puissante. Là, il dit que les indignes eux-mêmes reçoivent dans la cène le corps du Christ, et plus tard, qu'il n'y a que les seuls élus qui le reçoivent (Idem, *Instit.* cit., l. IV, c. XVI, n. 33). En un mot, Calvin fait tous ses efforts pour ne paraître ni hérétique avec les zuingliens, ni catholique avec l'Eglise romaine. Mais les disciples ont assez fait connaître le sentiment du maître sur ce dogme. Calvin croyait que dans la communion l'on reçoit le corps de Jésus-Christ, ou pour mieux dire, la vertu du corps par le moyen de la foi. Voici la profession de foi que les ministres de Calvin présentèrent aux prélats

point son correspondant dans l'hébreu; et les trois exemples allégués ici en fournissent eux-mêmes la preuve. (*Note de l'éditeur*).

1. Panis quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi.

dans le colloque de Poissy, telle que nous la lisons dans Bossuet (*Hist. des variat.*, liv. IX,n. 94) : « Nous confessons... que le corps et le sang sont vraiment unis au pain et au vin, mais d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire non selon le lieu ou la naturelle position des corps, mais en tant qu'ils signifient efficacement que Dieu donne ce corps et ce sang à ceux qui participent fidèlement aux signes mêmes, et qu'ils les reçoivent vraiment par la foi. » Dans ce colloque, dit le président de Thou (l. XXVIII, c. XLVIII), Théodore de Bèze, le premier des disciples de Calvin et qui était imbu de toutes ses opinions, émit cette fameuse proposition : « Jésus-Christ est aussi loin de la cène, que le ciel de la terre. » Alors les prélats français opposèrent aux calvinistes une profession de la vraie foi. Elle était ainsi conçue, au rapport de Bèze : « Nous croyons et confessons qu'au Saint-Sacrement de l'autel le vrai corps et le sang de Jésus-Christ est réellement et transubstantiellement sous les espèces du pain et du vin, par la vertu et puissance de la divine parole prononcée par le prêtre... »

Réponses aux objections contre la présence réelle.

XV. Nos adversaires nous objectent ces paroles du Christ : « C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien : les paroles que je vous ai fait entendre sont esprit et vie[1]. » Voilà, disent-ils, que les paroles dont on se sert pour prouver la présence réelle du Christ dans l'eucharistie sont des paroles figurées, et qui n'expriment que le céleste aliment de vie que l'on reçoit par la foi. — On peut répondre avec saint Jean-Chrysostome : « Comment donc Jésus-Christ dit-il : La chair ne sert de rien? Ce n'est pas de sa chair qu'il dit cela, à Dieu ne plaise, mais de ceux qui prennent dans un sens charnel ce qu'il leur dit[2] » Ce qui revient à ce que dit l'Apôtre, que l'homme animal ne con-

1. Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam ; verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt (*Jo.*, VI, 64).

2. Quomodo igitur Christus ait : Caro non prodest quidquam? Non de sua carne dicit, absit; sed de his qui carnaliter accipiunt quæ dicuntur.

çoit point ce qui est l'œuvre de l'esprit de Dieu[1]. Ainsi le Sauveur, selon saint Jean-Chrysostome, ne parlait pas de sa chair, mais des hommes charnels, qui parlent humainement des mystères de Dieu; et ce sens s'accorde merveilleusement avec ces paroles de saint Jean : « Les paroles que je vous ai fait entendre sont esprit et vie[2]. » Ce qui signifie que les paroles du Sauveur n'avaient pas pour objet des choses charnelles et périssables, mais des biens spirituels et profitables pour la vie éternelle. Si, au contraire, on veut, avec saint Athanase et saint Augustin, que les paroles citées signifient, dans la bouche du Sauveur, sa propre chair; l'intention du Christ était de nous apprendre que sa chair, qu'il nous donne en nourriture, reçoit de l'Esprit-Saint, ou de la divinité qui est unie à cette chair, la vertu de nous sanctifier, mais que la chair seule n'est utile à rien. Voici les paroles de saint Augustin : « La chair ne sert de rien, mais de la manière que l'entendaient les Capharnaïtes. Car ils entendaient qu'il leur parlait de chair telle que celle qu'on met en pièces pour la vendre au marché, et non de la chair vivifiée par l'esprit. La chair ne sert de rien sans doute, mais quand elle est seule; que l'esprit, au contraire, l'anime, et elle sert beaucoup[3]. »

XVI. Nos adversaires objectent 2° : Que dans ces paroles du Christ : *Ceci est mon corps*[4], le pronom démonstratif *hoc* ne pouvait se rapporter qu'au pain qu'il tenait alors; or ce pain ne pouvait être le corps de Jésus-Christ autrement qu'en figure. — Nous répondons que si l'on considère la proposition avant qu'elle soit terminée, et comme si elle ne contenait que ces deux mots « Ceci est », le pronom ne désigne en effet que le pain; mais si l'on prend la phrase en son entier, le pronom *hoc* ne désigne plus le pain, mais bien le corps de Jésus-Christ.

1. Animalis homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei (I *Cor.*, II, 14).
2. Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt (*Jo.*, VI, 64).
3. Non prodest quidquam caro, sed quomodo illi intellexerunt, carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur. Caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum (*Aug.*, *in Joan.*, tract. XXVII, n. 5).
4. Hoc est corpus meum.

Quand le Sauveur changea l'eau en vin, s'il avait dit : « Ceci est du vin, » *Hoc est vinum,* chacun aurait compris que ce pronom *hoc* devait être rapporté non à l'eau, mais au vin : ainsi, dans l'Eucharistie, ce même pronom désigne le corps, à prendre la phrase dans son entier, puisque le changement ne s'effectue que lorsqu'elle est achevée. [Ainsi le pronom *hoc*, dans la proposition émise par Jésus-Christ, n'avait aucune signification déterminée, tant que le substantif auquel il devait se rapporter n'était pas prononcé, et le substantif était le mot *corpus meum*, qui acheva la proposition.

VXII. Nouvelle objection, 3° : *Ceci est mon corps*[1], est une simple figure, comme ces autres propositions sorties de la bouche du Christ : « Je suis la vraie vigne. — Je suis la porte. — La pierre, c'était Jésus-Christ[2]. » — Nous répondons que ces propositions doivent se prendre au figuré, parce que leur sens propre ne peut s'appliquer au Christ, qui n'est proprement ni une vigne, ni une porte, ni une pierre. Il est donc nécessaire d'avoir recours alors au sens figuré. Mais dans les paroles de l'Eucharistie, il n'y a aucune contradiction à affirmer dans son sens propre l'attribut du sujet. Car le Seigneur ne dit pas : « Ce pain est mon corps[3] » ; mais : « Ceci est mon corps[4]. » Ceci, c'est-à-dire la chose contenue sous cette espèce du pain, est mon propre corps. Il n'y a, dans cet énoncé, aucune contradiction.

XVIII. Nos adversaires opposent, 4°, à la croyance de la présence réelle ce qu'on lit dans saint Jean (XI, 8) : « Vous avez toujours des pauvres avec vous, au lieu que vous ne m'avez pas toujours[5] ». Donc, concluent-ils de là, le Sauveur, depuis qu'il est monté au ciel, a cessé d'être sur la terre. Nous répondons que Notre-Seigneur parlait, dans cet endroit, de sa présence visible, qui permettait à Madeleine de lui prodiguer ses soins. Ainsi, quand Judas disait, en murmurant : « Pourquoi cette

1. Hoc est corpus meum.
2. Ego sum vitis vera. — Ego sum ostium. — Petra erat Christus.
3. Hic panis est corpus meum.
4. Hoc est corpus meum.
5. Pauperes enim semper habetis vobiscum, me autem non semper habetis.

perte[1]? » Jésus répondit : « Vous ne m'aurez pas toujours, » c'est-à-dire sous cette forme naturelle. Mais cela ne signifiait nullement que Jésus-Christ, après qu'il serait monté au ciel, ne serait plus sur la terre, pas même invisiblement et d'une manière surnaturelle sous les espèces du pain et du vin. C'est ainsi qu'il faut expliquer tous les textes analogues : « Je quitte de nouveau le monde, et je m'en vais vers mon père. — Il s'éleva dans le ciel, et il est assis à la droite de Dieu[3]

XIX. Nos adversaires nous opposent cet autre passage : 5° « Nos pères ont été tous sous la nuée, et tous ont mangé le même aliment spirituel[4]. » Donc, disent-ils, nous recevons Jésus-Christ dans l'Eucharistie par la foi, comme le reçurent les Hébreux. — Nous répondons qu'il faut entendre ces paroles en ce sens que les Hébreux prirent la même nourriture spirituelle, c'est-à-dire la manne, qui était la figure de l'Eucharistie. Mais ils ne reçurent pas le véritable corps de Jésus-Christ, comme nous le recevons. Les Hébreux mangeaient ce qui n'était que la figure du corps de Jésus-Christ ; nous, nous recevons en nourriture le véritable corps de Jésus-Christ, figuré par la manne.

XX. Nos adversaires objectent ces paroles du Seigneur : « Je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne, jusqu'à ce que je le boive nouveau avec vous dans le royaume de mon Père[5]. » Et il avait dit avant cela : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour un grand nombre en rémission des péchés[6]. » Remarquez ces mots, disent-ils, « de ce produit de la vigne[7]. » Le vin resta donc vin, même

1. Utquid perditio hæc ?
2. Me autem non semper habetis.
3. Iterum relinquo mundum et vado ad Patrem (*Jo.*, XVI, 28). — Assumptus est in cœlum, et sedet à dextris Dei (*Marc.*, XVI, 19).
4. Patres nostri omnes sub nube fuerunt... et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt (I *Cor.*, I, 3).
5. Non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei (*Matth.*, XXVI, 29).
6. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
7. De hoc genimine vitis.

après la consécration. — Nous répondons 1° : que le Christ pouvait parler de vin, même après la consécration, non que la substance du vin y fût encore, mais parce que les apparences ou espèces du vin y sont seules visibles. C'est ainsi que saint Paul appelle pain l'Eucharistie, même après la consécration : « Quiconque mangera de ce pain, ou boira de ce calice du Seigneur dans un état d'indignité, se rendra coupable de la profanation du corps et du sang de Notre-Seigneur[1]. » Voyez ce que nous dirons dans la dissertation suivante (n. 29).

Une autre réponse à donner, c'est 2° celle de saint Fulgence (ad Ferrandum, dialog. de quinq. quæst.), qui faisant une distinction fort habile, dit que Jésus prit deux calices, l'un pascal, selon le rit judaïque, l'autre eucharistique, selon le rit sacramentel. Or, le Seigneur, dans les paroles citées ci-dessus, parle du premier, et non du second ; ce qui est rendu évident par le passage suivant, du vingt-deuxième chapitre de saint Luc : « Et ayant pris le calice, il rendit grâces, et dit : Prenez et partagez entre vous, car je vous dis que je ne boirai point de ce produit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu arrive[2] » Trois versets plus bas, saint Luc ajoute que le Christ prit le calice du vin et le consacra : « Il fit la même chose du calice après le souper, en disant : Ce calice est la nouvelle alliance scellée de mon sang, qui sera répandu pour vous[3] » Ainsi, les paroles rapportées plus haut : « Je ne boirai point de ce produit de la vigne[4],» furent prononcées avant la consécration eucharistique.

XXI. Enfin, ils nous objectent 7° : que cette présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est impossible à croire, étant absolument contraire au témoignage des sens. — A cela, nous nous contenterons de répondre ce que dit l'Apôtre, que les

1. Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini (I *Cor.*, XI, 27).

2. Et accepto calice, gratias egit, et dixit : Accipite et dividite inter vos. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.

3. Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens : Hic est calix novum testamentum in meo sanguine, qui pro vobis fundetur.

4. Non bibam amodo de hac generatione vitis.

choses de la foi ne tombent pas sous les sens[1]. On peut encore ajouter ces autres paroles, que l'homme animal, qui ne voit que par la chair, ne peut comprendre les choses divines[2] Mais lisez ce que nous avons à dire dans le paragraphe qui suivra celui que l'on va voir immédiatement.

§ II

De la transsubstantiation ou conversion de la substance du pain et du vin, en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

XXII. Luther laissa d'abord à chacun la liberté de croire ou de ne pas croire à la transsubstantiation. Bientôt il changea d'opinion, et, en 1522, il fit un livre contre Henri VIII, dans lequel il disait : « Je veux maintenant transsubstantier mon opinion. J'ai soutenu, autrefois, qu'il n'importait nullement d'avoir tel ou tel sentiment sur la transsubstantiation; mais, aujourd'hui, je décrète que c'est une impiété et un blasphème d'affirmer qu'elle existe[3]. » Et il conclut que la substance du pain et du vin restait dans l'Eucharistie avec le corps et le sang de Jésus-Christ : « Que le corps de Jésus-Christ était dans le pain, sous le pain, avec le pain, de même que le feu est dans le fer rouge[4], Il appela, en conséquence, la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie *impanation*, ou plutôt consubstantiation, c'est-à-dire association de la substance du pain et du vin avec la substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

XXIII. Le concile de Trente enseigne, au contraire, que toute la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Jésus-Christ. C'est ce qu'il a déclaré dans sa treizième session, chapitre IV, où il est dit que cette conversion est appelée par l'Eglise du nom de *transsubstantiation*. Puis vient le ca-

1. Est autem fides... argumentum non apparentium (*Heb.*, XI, 1).
2. Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere (I *Cor.*, II, 14).
3. Nunc transubstantiare volo sententiam meam. Ante posui, nihil referre sic sentire de transubstantiatione; nunc autem decerno, impium et blasphemum esse, si quis dicat transubstantiari.
4. Corpus Christi esse in pane, sub pane, cum pane, sicut ignis in ferro candente.

non suivant, qui est le deuxième : « Si quelqu'un dit que dans le Saint-Sacrement de l'Eucharistie la substance du pain et du vin reste avec le corps et le sang de Jésus-Christ, en niant ainsi cette merveilleuse et singulière conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en son sang, de sorte qu'il ne reste plus du pain et du vin que leurs espèces, conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très-convenable de transsubstantiation ; qu'il soit anathème[1] » Il faut remarquer ces mots : « admirable et singulière conversion de toute la substance[2] » Le concile appelle cette conversion admirable, *mirabilem*, pour marquer qu'elle est un mystère au-dessus de l'intelligence humaine ; singulière ensuite, *singularem*, parce que, dans la nature, il n'y a pas d'autre exemple d'une œuvre semblable ; puis il appelle ce changement conversion, *conversionem*, parce que ce n'est pas une simple union avec le corps de Jésus-Christ, comme l'a été l'union hypostatique des deux natures en une seule personne, sans que ces deux natures cessent d'être distinctes et entières. Il n'en est pas ainsi dans l'Eucharistie, où la substance du pain et celle du vin ne s'unissent pas, mais se convertissent au corps et au sang de Jésus-Christ. Enfin, ces mots *totius substantiæ,* de la substance entière, distinguent cette conversion de toute autre, par exemple, de la conversion de la nourriture en la chair de l'être vivant, ou celle de l'eau en vin, opérée par Jésus, ou celle de la verge de Moïse, changée en serpent, parce que dans toutes ces conversions la forme seule changeait, tandis que la matière restait. Dans l'Eucharistie, la matière du pain et du vin est convertie ainsi que leurs formes, et il n'en reste que les seules espèces ou apparences, comme le dit le même concile :

1. Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, anathema sit.

2. Mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ.

« En sorte qu'il ne reste plus du pain et du vin que leurs espèces[1]. »

Ajoutons que c'est le sentiment commun, que cette conversion n'a pas lieu par voie de création, puisque la création se fait de rien ; tandis que cette conversion a pour matière le pain, dont la substance est changée en celle du corps de Jésus-Christ. Elle ne s'opère pas non plus par l'anéantissement de la matière du pain et du vin, parce que l'anéantissement suppose la destruction totale de la matière, et que dans ce cas il faudrait que le corps du Christ se convertît de rien ; mais, dans l'Eucharistie, la substance du pain passe dans la substance du Christ. On ne peut pas dire qu'elle se fasse par la transmutation de la seule forme, comme l'a prétendu certain auteur ; en sorte que la matière restât, comme dans le miracle de l'eau changée en vin, et de la verge en serpent. Scot prétend que la transsubstantiation est un acte d'adoption du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, mais cette opinion n'a pas eu de partisans, parce qu'adopter n'est pas convertir par le passage d'une substance en une autre substance. Ce n'est pas non plus un acte d'union, parce que toute union suppose deux extrêmes, qui existent au moment où ils s'unissent. Disons donc, avec saint Thomas, que la consécration opère de telle manière, que si le corps de Jésus-Christ n'était pas au ciel, il commencerait à être dans l'Eucharistie; la consécration reproduit réellement et *in instanti*, comme dit saint Thomas (S. Thom., p. 3, qu. 75, art. 7) le corps de Jésus-Christ sous les espèces présentes, parce que cette action étant sacramentelle, il faut un signe extérieur, dans lequel se trouve l'essence du sacrement.

XXV. Le concile de Trente déclare ensuite, dans sa treizième session, chapitre III, que le corps seul de Jésus-Christ est présent par la vertu des paroles, *vi verborum*, sous les espèces du pain, et que seul son sang l'est de même *vi verborum*, sous celle du vin ; que, cependant, par concomitance naturelle et prochaine, l'âme du Seigneur se trouve aussi sous les espèces avec

1. Remanentibus duntaxat specibus panis et vini.

le corps et le sang; et que, par concomitance surnaturelle et éloignée, s'y trouve également la divinité du Verbe, en conséquence de l'union hypostatique contractée avec le corps et l'âme du Christ; et enfin la divinité du Père et du Saint-Esprit, en vertu de l'identité d'essence qu'ils ont avec le Verbe. Voici, au surplus, les paroles du concile de Trente : « *Semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie, una eum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie ex vi verborum; ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis, et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur : Divinitatem porro, propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem.* »

La transsubstantiation se prouve ensuite par ces paroles de Jésus-Christ tant de fois citées : *Hoc est corpus meum :* « Ceci est mon sang. » Le pronom *hoc*, de l'aveu même des luthériens, signifie le corps du Sauveur, réellement présent. Or, si le corps du Christ s'y trouve, la substance du pain ne peut plus s'y trouver. Si le pain, après la consécration, y était encore, et que le pronom *hoc* se rapportât à lui, la proposition serait fausse, puisqu'il faudrait expliquer notre texte par ce commentaire : Ce pain est mon corps. Or, il est faux que le pain soit le corps du Christ.

XXVI. Mais, dira quelqu'un, avant qu'on ait prononcé le mot « corps, » *corpus*, à quoi se rapporte le pronom? On répond, comme nous l'avons insinué plus haut, qu'il ne se rapporte ni au pain, ni au corps, mais qu'il est pris dans un sens neutre, signifiant que ce qui est contenu sous les espèces du pain ici présentes n'est pas du pain, mais le propre corps de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'ont pensé généralement les saints Pères. Saint Cyrille de Jérusalem a dit (*Catech. mystag*, IV.) : « Autrefois, Jésus a changé l'eau en vin, à Cana, en Galilée, par sa seule volonté; et il ne méritera pas que nous croyions

sur sa parole qu'il change le vin en son sang[1]? » Saint Grégoire de Nysse (*Orat. catech.*, c. XXXVII) : « Le pain est change immédiatement par la parole dans sa substance même, ains que le Verbe l'a dit : Ceci est mon corps[2] » Saint Ambroise *De initiand.*, c. IX.) : « Combien d'exemples n'avons-nous pas pour prouver qu'il ne s'agit pas ici de ce que la nature a formé, mais de ce que la bénédiction (c'est-à-dire la parole divine) a consacré, et que la force de la bénédiction est plus puissante que celle de la nature, puisque cette bénédiction change la nature elle-même[3]? » Saint Jean Damascène (l, IV *orthod. fid.*, c. XIV) : « En vertu de l'invocation et de la descente du Saint-Esprit, le pain et le vin avec l'eau sont changés merveilleusement dans le corps et dans le sang de Jésus-Christ[4]. » Tertullien (cont. Marcion., lib. IV, c. IV), saint Jean-Chrysostome (in I *Cor.*, hom. IV) et saint Hilaire (*de Trinit.* lib IV), tiennent le même langage.

XXVII. On prouve encore le même dogme par l'autorité des conciles, et spécialement par celui qui fut convoqué à Rome sous le pontificat de Grégoire VII. Bérenger y confessa qu'il croyait : Que le pain et le vin qu'on place sur l'autel, sont changés substantiellement par les paroles consécratoires dans la chair véritable, proprement dite et vivificatrice, et de même dans le sang de Jésus-Christ[5] » Par le IVe concile de Latran, chapitre Ier, où il est dit : « Jésus-Christ est tout à la fois prêtre et victime dans le sacrifice de l'autel, et c'est véritablement son

1. Aquam aliquando Christus mutavit in vinum in Cana Galilææ sola voluntate; et non erit dignus cui credamus, quod vinum in sanguinem transmutasset?

2. Panis statim per verbum transmutatur, sicut dictum est a Verbo : Hoc est corpus meum.

3. Quantis utimur exemplis, ut probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, majoremque vim esse benedictionis, quam naturæ, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.

4. Panis ac vinum et aqua per sancti Spiritus invocationem, et adventum, mirabili modo in Christi corpus et sanguinem vertuntur.

5. Panem et vinum quæ ponuntur in altari, in verum et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi substantialiter converti per verba consecratoria.

corps et son sang qui s'y trouvent contenus sous les espèces du pain et du vin, le pain étant transsubstantié en son sorps, et le vin en son sang, par la puissance divine[1]. » Enfin, par le concile de Trente, qui a frappé d'anathème quiconque nierait « cette admirable conversion de toute la substance du pain dans le corps de Jésus-Christ, et du vin dans son sang... conversion que l'Eglise appelle du nom très-convenable de transsubstantiation[2]. »

Réponses aux objections contre la transsubstantiation.

XXVIII. Les luthériens objectent que la présence du corps de Jésus-Christ dans le pain est une présence locale, comme serait celle d'une liqueur dans un vase ; et qu'ainsi, de même qu'en montrant une bouteille qui contient du vin, on dit : Voici le vin ; ainsi le Christ a pu dire, en montrant le pain : *Hoc est corpus meum*. D'où il suit que l'Eucharistie contient à la fois et le pain et le corps du Sauveur. — Nous répondons qu'une bouteille est propre d'elle-même, d'après la manière de parler, à signifier le vin, que l'on a coutume de conserver dans de tels vaisseaux ; mais que le pain n'est par lui-même nullement propre à signifier un corps humain, puisque ce n'est que par miracle que l'hostie consacrée en contient un dans l'Eucharistie.

XXIX. A notre tour, objectons aux luthériens, pour les confondre, le raisonnement que les Zuingliens leur faisaient contre cette impanation ou consubstantiation du corps de Jésus-Christ avec le pain, inventée par Luther. Ils leur remontraient qu'en admettant que les mots devaient se prendre dans le sens littéral, *hoc est corpus meum*, comme le voulait Luther, il faudrait nécessairement admettre la transsubstantiation des catholiques. Ils avaient raison ; Jésus-Christ ne dit pas : *in panis*, ou : *hic est*

1. Idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina.

2. Mirabilem illam conversionem totius substantiæ panis in corpus, et vini in sanguinem... quam conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat.

corpus meum, mais bien : *hoc est corpus meum*, c'est-à-dire cette chose est mon corps, comme nous avons dit plus haut que ce mot *hoc* devait s'entendre. Ainsi, disaient-ils, Luther, en rejetant le sens figuré dont ils s'étaient faits les partisans, et en expliquant à sa façon les paroles sacramentelles, renversait son œuvre de ses propres mains. Car si, en disant : *Hoc est corpus meum*, le Seigneur avait voulu dire : Ce pain est mon corps, et en même temps laisser subsister la substance du pain, son langage eût été inepte et tout à fait impropre. Mais le vrai sens de ces paroles est au fond celui d'après lequel le pronom *hoc* est employé pour signifier simplement la chose, de cette manière : La chose que je tiens dans mes mains est mon propre corps. Les Zuingliens concluaient qu'il fallait, ou adopter sans réserve leur sens figuré, ou admettre sans réserve le sens littéral des catholiques; et tel fut aussi le raisonnement que fit Bèze dans la conférence qu'il eut à Montbéliard avec les luthériens. Voici donc aussi la conclusion que, conformément à la vraie doctrine, nous tirons contre Luther : Le Seigneur, en disant : *Hoc est corpus meum*, a voulu que le pain devînt ou la substance, ou la figure de son corps. Si donc, comme le soutient Luther, la substance de ce pain ne devint pas la simple figure du corps de Jésus-Christ, il faut admettre qu'elle devint en totalité la substance de son corps.

XXX. Les luthériens objectent 2° que l'Ecriture donne le nom de pain à l'eucharistie, même après la consécration, comme dans ces passages : « Nous tous qui participons à un même pain, — quiconque mangera de ce pain, ou boira de ce calice du Seigneur dans un état d'indignité [1].» Donc, concluent-ils, le pain y est resté. — Non, devons-nous répondre; si l'eucharistie est encore appelée pain, ce n'est pas qu'elle retienne la substance du pain, mais c'est parce que le pain a fourni la matière à la présence du corps de Jésus-Christ. Dans l'Ecriture, les choses sur lesquelles un miracle a été opéré, conservent le nom qu'elles

1. Omnes qui de uno pane participamus (I *Cor.*, x, 17). —Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, etc. (I *Cor.*, xi, 27).

avaient avant leur conversion. Ainsi l'eau changée en vin aux noces de Cana, s'appelle encore eau après sa conversion, comme dans ce verset de saint Jean : « Aussitôt que le maître d'hôtel eut goûté l'eau devenue du vin [1]. » Ainsi encore dans l'Exode, il est dit de la verge d'Aaron changée en serpent, qu'elle dévora les verges des magiciens, pour dire les serpents [2]. De même l'eucharistie s'appelle pain, même après la consécration, parce qu'elle avait eu pour matière le pain, et qu'elle en garde encore les apparences. Outre que l'eucharistie étant la nourriture de l'âme, on peut aussi l'appeler pain sous ce rapport, de même que la manne, pour avoir été formée par le ministère des anges, est appelée métaphoriquement le pain des anges [3]

Les luthériens insistent de nouveau, et disent : le corps de Jésus-Christ ne peut pas se rompre, le pain seul est susceptible de fraction : or, saint Paul a dit : « Le pain que nous rompons n'est-il pas la participation du corps du Seigneur [4] ? Nous leur répondons que la fraction n'a lieu que par rapport à l'espèce du pain qui demeure toujours, mais non par rapport au corps de Jésus-Christ, dont le mode d'existence étant sacramentel, ne peut éprouver ni fraction ni lésion d'aucune espèce.

Ils objectent encore 3° ce que le Christ dit dans saint Jean : « Je suis le pain de vie [5]. » La réponse se trouve dans le texte même. Le Seigneur dit : « Je suis le pain de vie, » *Ego sum panis vitæ* : or, ce mot « vie, » *vitæ*, prouve évidemment que cet autre mot « pain, » *panis*, se prend ici dans un sens métaphorique, et non dans le sens littéral. Au lieu qu'on doit entendre tout autrement les mots « Ceci est mon corps, » *hoc est corpus meum*. Pour que cette proposition fût vraie, il était nécessaire que le pain fût changé réellement au corps et au sang de Jésus-Christ. Or c'est là cette transsubstantiation que la foi nous enseigne, et qui consiste dans la conversion de la substance du pain

1. Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam (II, 9).
2. Devoravit virga Aaron virgas eorum.
3. Panem angelorum manducavit homo (*Ps*. LXXXVII, 25).
4. Et panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est (I *Cor*., X, 16) ?
5. Ego sum panis vitæ (VI, 48).

dans la substance du corps de Jésus-Christ; de sorte qu'au moment même où le prêtre achève les paroles de la consécration, le pain cesse d'avoir la substance qui lui est propre, et reçoit à la place, sous les apparences qui restent seules de lui, la substance du corps de Jésus-Christ. Il y a donc deux termes à considérer dans ce changement : l'un qui cesse d'être au moment où commence l'autre. Si le pain était anéanti et que la production du corps vînt ensuite, on ne pourrait pas dire avec vérité qu'il y aurait alors conversion ou transsubstantiation.

XXXI. Du reste, que ce mot *transsubstantiation* soit nouveau et inconnu dans l'Ecriture, il n'y a rien en cela qui doive étonner, dès lors que ce mot exprime une vérité, comme cela a lieu dans l'eucharistie. Lorsqu'il surgit des erreurs nouvelles, l'Eglise a raison d'employer des mots nouveaux, comme elle le fit en adoptant le mot *consubstantiel* contre l'hérésie d'Arius, pour définir plus nettement la vérité catholique.

§ III

De la manière dont Jésus-Christ est dans l'Eucharistie. — Réponse aux difficultés philosophiques des sacramentaires.

XXXII. Avant de répondre en particulier aux doutes philosophiques que nous opposent les sectaires sur la manière dont le corps de Jésus-Christ subsiste dans le Saint-Sacrement, il faut bien se mettre dans l'esprit qu'en matière de foi les saints Pères ne se sont point mis en peine des principes de la philosophie, mais n'ont eu égard qu'à l'autorité des Ecritures et de l'Eglise catholique, étant bien persuadés que Dieu peut faire bien des choses que notre courte intelligence ne saurait comprendre. Nous ne pouvons parvenir à pénétrer les secrets de la nature des êtres créés; comment donc pourrions-nous savoir jusqu'où peut ou ne peut pas atteindre la puissance de Dieu, qui est le maître absolu des créatures et de la nature entière? Cela supposé, recueillons les difficultés qu'on nous oppose.

Ceux qui nient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie nous objectent que, quoique Dieu soit tout puissant, il ne peut pas faire ce qui implique contradiction. Puis

ils prétendent qu'il implique contradiction que Jésus-Christ soit réellement dans le ciel, et tout à la fois sur la terre, où il serait encore, d'après nous, non pas dans un seul lieu, mais dans plusieurs. Voici la réponse que le concile de Trente oppose à ces difficultés : « Il n'y a point de contradiction à ce que notre Sauveur soit toujours assis à la droite du Père dans le ciel selon la manière naturelle d'exister, et qu'il soit néanmoins substantiellement présent en beaucoup d'autres lieux d'une manière sacramentelle, manière d'exister qui, quoique nous puissions à peine l'exprimer par des paroles, peut être conçue comme possible à Dieu par notre esprit qu'éclaire la foi, et que nous devons croire avec une ferme assurance [1]. » Le concile enseigne donc que le corps de Jésus-Christ est dans le ciel de la manière qui est naturelle à un corps, au lieu qu'il est sur la terre d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire surnaturelle, et incompréhensible pour notre courte intelligence, de même que nous ne pouvons comprendre comment, dans la Trinité, les trois personnes divines terminent la même essence, ou comment dans l'incarnation du Verbe, il n'y a que la seule personne divine, qui soutient les deux natures, la nature divine et la nature humaine.

XXXIII. Mais, répliquent nos adversaires, il répugne à un corps humain de se multiplier en plusieurs lieux à la fois. — Répondons-leur qu'aussi dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ ne se multiplie pas, puisqu'il ne s'y trouve pas d'une manière définitive [2], c'est-à-dire d'une manière qui le fixe à un lieu, à l'exclusion d'un autre, mais il y est sacramentellement sous les espèces du pain et du vin, de sorte qu'en quelque lieu que se trouvent des espèces consacrées, là aussi se trouve présent Jésus-Christ. Et par conséquent la multiplicité de la pré-

1. Nec enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper a dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustratam assequi possumus, et constantissime credere debemus (*Conc. Trid.*, sess. XIII, c. I).

2. Definitive.

sence de Jésus-Christ ne provient point de ce que son corps se serait multiplié en plusieurs lieux, mais de ce que les prêtres multiplient en divers lieux les consécrations du pain et du vin. Mais comment peut-il se faire que le corps de Jésus-Christ soit en même temps en plusieurs lieux sans cependant se multiplier? Nous répondons : pour prouver que cela ne peut se faire, il faudrait que nos adversaires eussent une pleine connaissance de l'état des corps glorieux et de la nature de l'espace, qu'ils sussent distinctement ce que c'est qu'un espace ou un lieu, et quel genre d'existence peuvent avoir des corps glorieux. Mais si de telles questions surpassent la faiblesse de notre intelligence, qui pourrait être assez hardi pour nier que le corps de Notre-Seigneur puisse être présent en plusieurs lieux, tandis que Dieu nous a révélé par les saintes Ecritures que Jésus-Christ est réellement présent dans toute hostie consacrée?

Nous ne pouvons le comprendre, disent-ils toujours. — Et nous répliquons toujours que c'est précisément pour cela que l'eucharistie est un mystère de foi. Et si nous ne pouvons parvenir à le comprendre, c'est une témérité de dire qu'il n'est pas possible, du moment où c'est Dieu qui nous l'a révélé, puisque notre raison est impuissante à décider des questions qu'elle-même avoue être au-dessus de sa portée.

XXXIV Ils disent encore qu'il est absurde de dire que le corps de Jésus-Christ est sous les espèces, sans l'étendue et la quantité qui lui sont propres, puisqu'il est de l'essence des corps d'être étendus et d'avoir une quantité, et que Dieu ne peut dépouiller les choses de leur essence. Et de là ils concluent que le corps du Christ ne peut exister sans occuper un lieu qui corresponde à sa quantité, ni par conséquent se trouver dans une petite hostie, et dans chaque parcelle de cette hostie. — Nous répondrons que, bien que Dieu ne puisse dépouiller les choses de leur essence, il peut néanmoins les dépouiller de leurs propriétés. Il ne peut, par exemple, faire que le feu ne soit pas feu dans son essence ; mais il a en son pouvoir de paralyser sa propriété de brûler, comme il le montra en faveur des trois compagnons de

Daniel (*a*), que le feu respecta dans la fournaise. Ainsi Dieu, qui ne peut faire qu'un corps existe sans l'étendue et la quantité qui lui sont propres, peut faire néanmoins qu'il n'occupe pas de lieu et qu'il soit tout entier, par manière de substance, dans chaque partie des espèces sensibles qui le contiennent. De même donc que la substance du pain et celle du vin existaient auparavant sous leurs propres espèces, sans occuper de lieu, et néanmoins toutes entières dans chaque partie des espèces; de même le corps du Christ, dans lequel est changée la substance du pain, n'occupe pas de lieu et se trouve néanmoins tout entier dans chaque partie des espèces. C'est l'explication qu'en donne saint Thomas (3, q. 76, art. I, *ad* 3m)[1]; « Toute la substance du corps et du sang de Jésus-Christ est contenue dans ce sacrement après la consécration, de la même manière que toute la substance du pain et du vin y était contenue avant qu'ils fussent consacrés[1] » Ce qui se rattache à ce qu'il avait dit immédiatement auparavant, « que la totalité proprement dite d'une substance est aussi bien contenue sous une petite étendue que sous une grande; et ainsi le sacrement contient toute la substance du corps et du sang de Jésus-Christ[2]. »

XXXV. Cela posé, il n'est pas vrai que le corps de Jésus-Christ soit dans l'eucharistie sans sa quantité. Il y est réellement avec toute sa quantité, non d'une manière naturelle, mais d'une manière surnaturelle. En conséquence, il n'y est pas *circumscriptive*, selon la mesure de sa quantité propre, correspondante à la quantité du lieu; mais il y est, comme nous l'avons déjà dit, *sacramentaliter*, par manière de substance. De là vient que

1. Tota substantia corporis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis.

2. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate, unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento.

a). Le texte italien porte *in persona di Daniele e suoi compagni*. Il n'est question dans la Bible que des trois jeunes gens, Sidrach, Misach et Abdenago, mais non de Balthasar, qui était le nom chaldéen ou le surnom de Daniel. (*Note de l'éditeur*).

Jésus-Christ dans le sacrement n exerce aucune action dépenpendante des sens, de sorte que, bien qu'il y exerce les actes de l'entendement et de la volonté, il y est étranger aux actes corporels de la vie sensitive, qui exige dans les organes du corps une certaine étendue sensible et extérieure.

XXXVI. Il est encore faux que Jésus-Christ soit sans étendue dans le sacrement; son corps y est, et y est étendu ; mais son étendue n'est pas extérieure, ou sensible et locale : elle y est interne, et comme renfermée en elle-même, *in ordine ad se.* Ainsi, bien que toutes ses parties se trouvent dans le même lieu, aucune cependant ne se confond avec l'autre. Jésus-Christ est donc dans le sacrement avec une étendue interne; mais si l'on veut parler de l'étendue externe et locale, le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie n'en a point, il n'est ni étendu ni divisible, il est tout entier dans chaque partie de l'hostie par manière de substance, comme nous l'avons déjà dit, et sans occuper de lieu. Et de là vient que le corps du Sauveur, n'occupant pas de lieu, ne peut se mouvoir d'un lieu à un autre; ou s'il se meut, ce n'est qu'accidentellement, en conséquence du mouvement des espèces, sous lesquelles il est contenu : de même que dans nos personnes, quand le corps entre en mouvement, l'âme se meut aussi, mais par accident, puisqu'en elle-même elle ne peut pas occuper de lieu. Au reste l'eucharistie est le mystère de la foi, *mysterium fidei;* et comme il y a tant de vérités de foi que nous ne comprenons pas, nous ne devons pas chercher à comprendre tout ce que la foi nous enseigne par le ministère de l'Eglise touchant ce sacrement.

XXXVII. Mais, dit-on, comment les accidents du pain et du vin peuvent-ils subsister sans leur substance ou leur sujet? — Nous répondons que c'est une question célèbre de savoir s'il y a des accidents distincts de la matière. L'opinion la plus commune est pour l'affirmative ; mais, quoi qu'il en soit, et sans entrer dans cette discussion, les conciles de Latran, de Florence et de Trente donnent à de tels accidents le nom d'espèces. Ces accidents, ou espèces, ne peuvent exister sans leur sujet, d'après les lois ordinaires de la nature ; mais ils le peuvent sans doute,

posé le cas d'une loi extraordinaire et surnaturelle. En règle ordinaire, la nature humaine ne peut avoir d'existence individuelle sans avoir en même temps sa personnalité propre ; et cependant il est de foi que la nature humaine de Jésus-Christ n'a pas de personnalité qui lui soit propre, mais elle est hypostatiquement régie par la personne divine du Verbe. Ainsi donc, de même que l'humanité du Christ, unie hypostatiquement au Verbe, subsiste sans personnalité humaine ; de même dans l'eucharistie les espèces peuvent exister sans sujet, c'est-à-dire sans la substance du pain, puisque leur substance se convertit au corps de Jésus-Christ. Ces espèces n'ont rien de réel sans doute ; mais, par un effet de la puissance divine, elles remplissent les fonctions du sujet auquel elles appartenaient, et elles opèrent comme si elles recelaient encore la substance du pain et du vin ; et quand elles s'altèrent, ou qu'il s'y forme des vers, ces vers se forment alors d'une nouvelle matière créée de Dieu, et Jésus-Christ cesse d'y être présent, comme l'enseigne saint Thomas (S. Thom., III. p., q. LXXVI, a. 5, ad, 3). Quant aux impressions que nos organes auraient à recevoir de l'eucharistie, nous devons dire que le corps de Jésus-Christ dans ce sacrement ne peut être ni vu, ni touché immédiatement en lui-même, puisqu'il n'y réside pas d'une manière sensible ; mais qu'il peut l'être seulement d'une manière médiate, quant aux espèces sous lesquelles il est contenu ; et c'est ainsi qu'on doit entendre ce que dit saint Chrysostome : « Eh bien ! c'est lui que vous voyez, que vous touchez, que vous mangez [1] »

XXXVIII. Il est encore de foi que Jésus-Christ est dans l'eucharistie d'une manière permanente et antérieurement à l'usage de la communion, comme le concile de Trente l'a déclaré contre les luthériens : « Car, ajoute-t-il, les apôtres n'avaient pas encore reçu l'eucharistie de la main de Notre-Seigneur, quand il assurait pourtant avec vérité lui-même que c'était son corps qu'il leur présentait [2] » Et de même que Jésus-Christ est dans

1. Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum manducas (*S. Chrysost., hom.* 60, *ad pop.*).

2. In eucharistia ipse auctor ante usum est ; nondum enim eucharistiam

l'eucharistie avant l'usage, il y est encore après : « Si quelqu'un dit que le vrai corps de Notre-Seigneur ne demeure pas dans les hosties, ou parcelles consacrées, qui restent ou sont mises en réserve après la communion; qu'il soit anathème [1]. »

XXXIX. Cette vérité ne se prouve pas seulement par l'autorité et par la raison, mais encore par l'ancienne pratique de l'Eglise; puisque dans les premiers siècles, à cause des persécutions, la communion se faisait indifféremment dans les maisons privées et dans les retraites les plus cachées, comme le dit Tertullien : « Le mari ne saura pas ce que vous prenez en secret avec délices avant toute nourriture; ou s'il le sait, il ne croira pas que ce pain soit ce que l'on dit [2] », c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ. Saint Cyprien dit aussi (tract. *de lapsis*) que de son temps les fidèles emportaient l'eucharistie dans leurs maisons, pour communier en temps opportun. Saint Basile (ep. 289, *ad Cæsar. Patrician.)*, écrivant à Césarie Patricienne, l'engage à conserver chez elle la sainte Eucharistie, si elle ne peut, à cause des persécutions, assister à la communion publique, afin de pouvoir se communier en cas de péril. Saint Justin martyr (Apol. II, p. 97) dit que les diacres portaient l'eucharistie, à ceux qui étaient absents. Saint Irénée (ep. *ad Victor. Pont.*) se plaint au pape Victor (*a*) de ce qu'il n'envoyait pas l'eucharistie, comme le faisaient avant lui ses prédécesseurs, aux évêques qui ne célébraient pas la pâque le même jour qu'il la célébrait lui-même [3] Saint Grégoire de Nazianze (*orat.* 11) raconte que

de manu Domini apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse quod præbebat (*Sess.* XIII, cap. III).

1. Si quis dixerit... in hostiis, seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini; anathema sit (*Sess.* XIII, cap. III.)

2. Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum esse credit qui dicitur (*Tertul.*, l. II, *ad uxor.*, c. V).

3. Cum tamen qui te præcesserunt, præsbyteris, quamvis id minime observarent, eucharistiam transmiserunt (*a*).

a) Cet extrait de la lettre de saint Irénée au pape saint Victor n'est pas exactement reproduit (voir cette lettre dans la *Biblioth. Max. Patrim*, t. II, 2e partie, p. 369); mais tel que l'éditeur italien le donne ici, il suffit encore pour rendre visibles les contre-sens que renferme la traduction italienne.

Gorgonie sa sœur, en se tenant avec beaucoup de foi en présence du Saint-Sacrement caché chez elle, se trouva guérie de la maladie dont elle souffrait. Saint Ambroise *(Orat. de obitu fratris Satyri)* rapporte que saint Satyre, grâce à l'eucharistie qu'il portait suspendue à son cou, fut sauvé d'un naufrage.

XL. Nous pourrions citer bien d'autres exemples, que rapporte le savant D. Agnello Cirillo, dans ses Nouvelles théologiques, *Ragguagli Theologici*, vers la fin, à partir de la page 363, livrées à l'impression l'année dernière. Il y prouve par d'excellentes raisons, combien est improbable l'opinion d'un auteur moderne anonyme, qui prétend qu'il n'est pas permis d'administrer la communion hors de la messe avec les hosties *préconsacrées* et conservées dans le tabernacle. Mais le P Mabillon (*Litur gallic.*, l. I, c. IX, n. 26) a prouvé que l'usage de donner la communion hors de la messe remonte au moins jusqu'au temps de saint Cyrille, évêque d'Alexandrie (*a*), et paraît avoir commencé à Jérusalem, où il était devenu indispensable, parce qu'il n'était pas possible d'y célébrer toutes les fois que désiraient communier les pèlerins qui venaient en foule visiter les saints lieux. Cette coutume passa de l'Orient à l'Eglise latine ; et Grégoire XIII, en 1584, régla dans son Rituel les cérémonies que devaient observer les prêtres, en donnant l'eucharistie au peuple hors de la messe. Ce Rituel fut confirmé, en 1614, par le pape Paul V : or, il y est dit (au chapitre *De sacram. eucharist.*) : « Le prêtre doit avoir soin qu'il y ait toujours dans le saint ciboire un nombre suffisant d'hosties consacrées pour servir à l'usage des malades et à la communion des autres fi-

— Le texte italien porte : *Si lamenta con Vittore papa, che avendo omesso di celebrar la pasqua, avea con cio privati della comunione molti preti, che non avean potuto intervenire alle pubbliche adunanze, mentre a questi impediti mandavasi allora l'eucaristia in segno di pace.* Cette traduction italienne ne rend pas du tout le texte de saint Irénée, tel qu'il nous reste aujourd'hui de saint Alphonse.

a) Le texte italien semble rapporter à saint Cyrille de Jérusalem l'établissement de cet usage ; mais Mabillon, auquel notre auteur renvoie lui-même, ne parle que de saint Cyrille d'Alexandrie.

(*Notes de l'éditeur.*)

les [1]. » Benoît XIV, dans sa lettre encyclique *Certiores*, donnée le 12 de novembre 1742, approuve évidemment la communion hors de la messe, par les paroles suivantes : » Ce ne sont pas seulement ceux à qui le célébrant distribue pendant la messe, une portion de la victime offerte, qui participent au saint sacrifice, mais encore ceux à qui le prêtre distribue l'eucharistie qu'on a coutume de tenir en réserve [2]. »

XLI. Il n'est pas inutile de faire remarquer ici qu'il existe un certain décret de la sacrée congrégation des Rites, daté du 2 septembre 1741, par lequel il est défendu de donner la communion au peuple, pendant les messes des morts, avec des hosties *préconsacrées* et réservées dans les tabernacles, parce qu'il n'est pas permis de donner la bénédiction avec des ornements noirs. Mais le P. Cirillo, dont nous avons déjà fait mention, écrit, page 368, que n'ayant pas été approuvé par le pape, qui était alors Benoît XIV, ce décret ne peut faire foi. Et en effet, la conséquence est juste, si l'on considère que ce même pontife, étant encore archevêque de Bologne, avait approuvé dans son livre du Sacrifice de la Messe, l'opinion du savant Merati, qui soutenait que l'on pouvait, aux messes des morts, donner la communion avec des hosties préconsacrées. L'archevêque devenu pape revit son traité du Sacrifice avant de le publier nouveau, et il ne changea rien à ce qu'il avait écrit sur cette matière : ce qu'il aurait fait, s'il eût reconnu comme valide, et approuvé ce décret, supposé contemporain à son pontificat. Le même P Cirillo avait appris d'un consulteur de la congrégation des Rites, que bien que ce décret eût été dressé en 1741, plusieurs consulteurs avaient refusé de l'approuver, et qu'il fut dès lors suspendu, sans avoir jamais été publié depuis.

XLII. Revenons aux sectaires, qui nient la présence de Jésus-Christ en dehors de l'usage. Je ne vois pas ce qu'ils pourraient

1. Sacerdos curare debet, ut perpetuo aliquot particulæ consecratæ eo numero quo usui infirmorum, et aliorum fidelium communioni satis esse possint, conserventur in pixide.

2. De eodem sacrificio participant præter eos quibus a sacerdote celebrante, tribuitur in ipsa missa portio victimæ a se oblatæ, ii etiam quibus sacerdos eucharistiam preservari solitam ministrat.

répondre au XIII[e] canon du premier concile de Nicée. Il y est ordonné qu'en tout temps l'on administre la communion aux mourants. Mais est-il possible d'exécuter ce décret sans conserver d'hosties consacrées? Dans la suite, le quatrième concile de Latran a ordonné la même chose d'une manière toute spéciale (can. 20) : « Nous statuons que le saint chrême et l'eucharistie seront conservés sous bonne garde dans chaque église[1].» Ce règlement fut ensuite confirmé par le concile de Trente (sess. XIII, cap. 6). Chez les Grecs, dès les premiers siècles, on conservait l'eucharistie dans des *custodes* d'argent, qui représentaient tantôt des colombes, tantôt de petites tours, que l'on suspendait au-dessus de l'autel. Il en est fait mention dans la vie de saint Basile, et dans le testament de saint Perpétue de Tours. (Voy. Tourn., t. I, *de Euch.*, p. 165, n. 5, et D. Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, édit. Vivès, t. X, p. 440.)

XLIII. Nos adversaires objectent, qu'au rapport de Nicéphore, c'était un usage chez les Grecs de donner aux enfants ce qui restait après la communion. Donc, disent-ils, on ne conservait pas l'eucharistie. — Nous répondons que cela n'avait pas lieu tous les jours, mais seulement la quatrième et la sixième férie, quand on purifiait le ciboire; ce qui suppose qu'on la conservait les autres jours. D'ailleurs on conservait toujours des hosties pour les infirmes.

Ils disent encore, que les paroles : *Hoc est corpus meum*, ne furent pas prononcées avant, mais après la manducation, comme on le voit par ce texte de saint Matthieu, ajoutent-ils : « Jésus prit le pain, et l'ayant béni, il le rompit et le donna à ses disciples en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps [2].» Bellarmin répond que dans ce texte il ne faut pas avoir égard à l'ordre des expressions, puisque saint Matthieu, dans cette circonstance, diffère des autres évangélistes. Saint Marc dit en parlant de la consécration du calice (XIV, 23) : « Et ayant pris

1. Statuimus, quod in singulis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia conserventur.

2. Accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite et comedite : hoc est corpus meum (XXVI, 26).

calice, il le leur donna... et ils en eurent tous, et il leur dit : Ceci est mon sang [1] » On croirait encore que ces dernières paroles ont été prononcées après la réception du sang ; mais le contexte des évangélistes nous démontre que ces paroles, comme les premières, furent dites avant de présenter les espèces du pain et du vin.

§ IV

De la matière et de la forme du sacrement de l'Eucharistie.

XLIV Quant à la matière de l'eucharistie, nul doute qu'on ne doive point en employer d'autre que celle dont s'est servi Jésus-Christ, savoir, le pain ordinaire de froment, et le vin ordinaire de la vigne. Voyez saint Matthieu (xxvi, 26), saint Marc (xiv, 11), saint Luc (xxii, 19), et saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens (xi, 27). C'est ainsi que l'Eglise catholique l'a toujours pratiqué, et elle a réprouvé tous ceux qui ont osé se servir de toute autre matière, comme le prouve le vingt-quatrième canon du troisième concile de Carthage, tenu en 397. Estius a prétendu (in IV, dist. 8, c. 6) que l'on pouvait consacrer avec toute sorte de pain, qu'il soit fait d'orge, de froment, d'épeautre ou de toute autre espèce de grain propre à faire de la farine. Mais saint Thomas dit (3, q. 74, art. 3, ad 2^{m}) qu'il n'y a que le pain de vrai froment qui puisse servir de matière à la consécration. Il ne rejette cependant pas le pain de seigle (l. c., art. 2): « S'il y a des grains, dit-il, qui puissent provenir de la graine de froment, comme en provient cette espèce de froment blanc qui lève dans les mauvaises terres, le pain qu'on en fait peut servir de matière à ce sacrement [2]. » Ainsi il rejette les autres espèces de grains, et ce sentiment doit être adopté sans réserve.

Mais le pain doit-il être azyme, comme chez les Latins ? doit-il être levé, comme chez les Grecs ? C'est une grande question

1. Et accepto calice... et biberunt ex illo omnes, et ait illis : Hic est sanguis meus. (xiv, 23.)

2. Et ideo si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano tritici seminato malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti.

qui a occupé bien des savants, et sur laquelle on n'est pas encore d'accord, comme on peut le voir en lisant Mabillon, Sirmond, le cardinal Bona et autres. Du reste, il est certain que dans l'un et l'autre cas la consécration est valide. Mais aujourd'hui il est défendu aux Latins de consacrer avec du pain levé, et aux Grecs avec du pain azyme, comme l'a déclaré le concile de Florence, en 1439 : « Nous définissons que l'on consacre validement le corps du Seigneur avec le pain du froment, n'importe qu'il soit avec ou sans levain, et que les prêtres doivent consacrer le corps du Seigneur, soit avec l'un, soit avec l'autre, suivant la coutume de leur Eglise, soit occidentale, soit orientale [1] »

Pour la matière de la consécration du sang, on doit prendre le vin ordinaire, exprimé de raisins mûrs. Il n'est donc pas permis d'employer le verjus, le vin cuit ou le vinaigre. On peut validement faire usage du vin doux, mais on ne le peut licitement sans nécessité.

XLV Pour ce qui est de la quantité de pain et de vin à consacrer, il suffit qu'elle soit sensible, quelque minime d'ailleurs qu'elle puisse être. Elle doit être toutefois certaine, déterminée et moralement présente. L'intention de l'Eglise, interprétée par saint Thomas (III. p., q. 74, art. 2), c'est qu'on ne consacre d'hosties qu'autant qu'il en faut pour communier ceux qui se présenteront dans l'intervalle de temps où les espèces peuvent se conserver sans altération. Pierre de Marca (diss. posthum. *de sacrif. miss.*) infère de là que si un prêtre voulait consacrer tous les pains d'une boutique d'un boulanger, la consécration serait nulle. D'autres auteurs prétendent qu'à la vérité elle serait illicite, mais qu'elle n'en serait pas mois valide. La même incertitude a lieu à l'égard d'un prêtre qui consacrerait pour des actes de magie, ou pour exposer le pain consacré aux moqueries des incrédules.

1. Definimus in azymo, sive in fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suæ Ecclesiæ, Occidentalis sive Orientalis, consuetudinem.

XLVI. Passons à la forme de l'eucharistie. Luther prétendait que les paroles : *Hoc est corpus meum*, ne suffisaient pas pour consacrer, mais qu'il était nécessaire de joindre à ces paroles toutes les autres de la liturgie (I. *de Abrog. miss.*) Calvin (*Inst.*, l. IV, c. 17, 39) veut que ces paroles ne soient pas nécessaires pour consacrer, mais seulement pour exciter la foi. Quelques Grecs schismatiques, au rapport d'Arcudius, disent que les paroles *hoc est....*, prononcées une seule fois par Jésus-Christ, suffisent à tout jamais par elles-mêmes pour la consécration de toutes les hosties du monde.

XLVII. Quelques catholiques ont pensé que Jésus-Christ consacra l'Eucharistie par sa seule bénédiction donnée en secret, sans prononcer de paroles, en faisant usage de son pouvoir d'excellence ; mais qu'ensuite il détermina la forme que les hommes devraient observer pour la consécration. Telle fut l'opinion d'Innocent III (*Myst.*, l. IV, c. VI), de Durand, (l. IV, *de Div. offic.*, c. XLI, n. 15), et spécialement de Catharin (ap. Tourn., *Comp. de Euchar.*, q. II, a. 6, p. 184). Mais ces opinions n'ont plus aucun partisan, dit le cardinal Gotti (*Theol.*, *de Euchar.*, q. 2), et plusieurs même les notent de témérité. La vraie doctrine sur ce point, et qui est aussi communément reçue, est celle de saint Thomas, qui (3, q. 78, art. 1) enseigne que Jésus-Christ consacra en prononçant ces mots : *Hoc est corpus meum, his est sanguis meus*. Et les prêtres, représentant la personne de Jésus-Christ, consacrent de la même manière, en prononçant au présent de l'indicatif les mêmes paroles, non par manière de récit, *narrative*, mais bien *significative*, en appliquant leur signification à la matière présente, comme l'enseignent encore communément les docteurs avec saint Thomas (l. c, art. 5).

XLVIII. Catharin disait, en outre, qu'il était nécessaire d'ajouter à ces mêmes paroles les prières qui, pour la consécration, les précèdent chez les Latins, et qui les suivent chez les Grecs ; et cette même opinion a été adoptée par le P Lebrun, de l'Oratoire (t. III, *Rer liturg.*, p. 212). Mais les théologiens enseignent avec saint Thomas, et d'un commun accord, que Jésus-Christ consacra avec les mêmes paroles dont se servent encore aujour-

d'hui les prêtres pour consacrer, et que la récitation des prières indiquées dans le canon de la messe est, à la vérité, de nécessité de précepte, mais n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement. Le concile de Trente a déclaré, dans sa treizième session (chap. I), que « le Sauveur institua ce sacrement, lorsqu'après la bénédiction du pain et du vin, il attesta en termes clairs et précis qu'il leur donnait son propre corps et son propre sang; et que ces paroles, rapportées par les saints évangélistes, et depuis répétées par saint Paul, portent en elles-mêmes cette signification claire et manifeste, selon laquelle elles ont été entendues par les Pères, etc.[1]. » Quelles furent ces paroles qu'ont rapportées les Evangélistes, qui portent en elles-mêmes leur signification claire et manifeste, et par lesquelles Jésus-Christ attesta clairement qu'il donnait à ses disciples son propre corps ? Ne sont-ce pas celles-ci : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum*? Ce fut donc par ces paroles, et non par d'autres, que le Seigneur changea le pain en son corps, comme le dit saint Ambroise (*de Sacr.*, l. IV, c.IV) : « Par quelles paroles, et par les paroles de qui se fait la consécration ? Par celles du Seigneur Jésus. En effet, tout ce qui précède est dit par le prêtre : il adresse des louanges à Dieu, il fait des prières pour le peuple, pour les rois, pour tous les autres; mais quand il arrive au moment d'opérer le saint mystère, il ne se sert plus de ses propres paroles, mais de celles de Jésus-Christ[2]. » Saint Chrysostome, rapportant ces paroles *hoc est...*, ajoute (hom. I, *de prod. Jud.*) : « Cette parole de Jésus-Christ transforme les offrandes déposées sur l'autel[3]. » Saint Jean Damascène dit de même : « Le Sei-

1. Post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere, ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est : quæ verba a sanctis Evangelistis commemorata, et a D. Paulo postea repetita, cum propriam illam ac apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt....

2. Consecratio igitur quibus verbis est et cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quæ dicuntur, laudem Deo deferunt, oratio præmittitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. (*De sacr.*, l. IV, c. IV.)

3. Hoc Verbum Christi transformat ea quæ proposita sunt. (*Hom.* I, *de prod. Jud.*)

gneur a dit : Ceci est mon corps ; et, en conséquence, la chose se fait en vertu de son commandement tout-puissant, jusqu'à ce qu'il vienne[1]. »

XLXXI. Le concile de Trente a dit en outre (cap. III), « que telle a été de tout temps la croyance de l'Eglise, qu'après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang se trouvent sous les espèces du pain et du vin, en vertu des paroles prononcées[2]. » Donc, par la force des paroles, telles que les ont rapportées les Evangélistes, le pain est changé au corps, et le vin au sang de Jésus-Christ. Il y a une différence bien grande entre ces paroles : « Ceci est mon corps », *Hoc est corpus meum*, et celles-ci : « Nous vous prions de faire que cette oblation devienne pour nous le corps et le sang de Jésus-Christ[3] », ou comme disent les Grecs : « Faites du pain le corps du Christ[4]. » Car la première proposition signifie que le corps de Jésus-Christ est présent dans le moment même où les paroles sont prononcées ; tandis que les autres ne sont qu'une simple prière pour obtenir que l'oblation devienne le corps de Jésus-Christ, sans rien de déterminé, mais en laissant tout en suspens et comme en expectative. Le concile dit que le changement du pain et du vin se fait *ex vi verborum*, et non pas *ex vi orationum*. Saint Justin témoigne (*Apolog.* I, al. II) « que l'Eucharistie se fait par la vertu des prières dont le Verbe même de Dieu est l'auteur[5] » et il explique ensuite que ces prières sont les paroles *Hoc est corpus meum*. Mais la prière du canon n'a pas été prononcée par Jésus-Christ, *ab ipso Verbo Dei*. Saint Irénée a dit de même (*Adv. hær.*, l. V, c. II) : « Quand la parole de Dieu a été prononcée sur le calice de vin mêlé d'eau et sur le

1. Dixit pariter Deus : Hoc est corpus meum, ideoque omnipotenti ejus præcepto, donec veniat, efficitur.

2. Et semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie..., existere..., ex vi verborum. (Cap. III.)

3. Quæsumus facere digneris, ut nobis corpus fiat Jesu Christi.

4. Fac hunc panem corpus Christi.

5. Eucharistiam confici per preces ab ipso Verbo Dei profectas.

pain, alors s'opère l'Eucharistie du corps du Christ[1]. » On ne trouve pas d'autres paroles que celles-ci, *hoc est corpus meum, hic est sanguis meus,* prononcées par Jésus-Christ dans la consécration. Ainsi, toutes choses bien considérées, il paraît que l'opinion du P Lebrun n'a pas un solide degré de probabilité.

L. On objecte que plusieurs saints Pères ont dit que l'Eucharistie se consacre au moyen des prières, en même temps que des paroles de Jésus-Christ. — Nous répondons que, par prières, on entend alors ces paroles mêmes de Jésus-Christ : *Hoc est corpus meum.* Saint Justin le dit positivement. Saint Irénée avait de même commencé par dire (l. IV, c. XXIV, et l. V, c. II) que l'invocation divine, au moyen de laquelle se fait l'Eucharistie, c'est la parole divine. Saint Augustin (l. III, *de Trinit.*, c. IV) a également fait entendre que la parole mystique qui consacre l'hostie consiste dans les paroles du Christ : *Hoc est corpus meum.* Les formes des autres sacrements s'appellent de même *prières*, parce que ce sont des paroles sacrées qui ont la vertu d'obtenir de Dieu l'effet des sacrements.

On objecte encore quelques liturgies, telles que celles de saint Jacques, de saint Marc, de saint Clément, de saint Basile et de saint Jean-Chrysostome, dans lesquelles il semble que l'on requiert pour la consécration d'autres prières, comme celle-ci : « Nous vous prions que ceci devienne pour nous le corps et le sang de votre Fils bien-aimé, etc.[2] » Cette prière est de même prescrite pour la messe chez les Grecs ; mais, comme le dit Bellarmin (l. IV, *de Euch.*, c. XIX), le pape Eugène IV ayant demandé aux Grecs pourquoi ils ajoutaient, *ut nobis fiat corpus...*, après les paroles : *Hoc est corpus meum ; hic est sanguis meus,* ils répondirent qu'ils ajoutaient cette prière, non pour rendre valide la consécration, mais pour que le sacrement fût utile au salut des âmes qui le recevaient.

LI. Toutefois, les théologiens (Salmeron, t. IX, 13, — Tournely, *de Eucharist.*) disent qu'il n'est pas de foi que Jésus-

1. Quando mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei, fit Eucharistia corporis Christi. (L. V, c. II.)

2. Quæsumus..., ut nobis corpus et sanguis fiat delectissimi Filii tui, etc.

Christ n'ait consacré, ou n'ait prescrit de le faire dans la suite, qu'avec les seules paroles que nous avons rapportées, puisque, bien que ce sentiment soit commun et tout à fait conforme aux sentiments des Pères du concile de Trente, il n'est déclaré nulle part comme article de foi par aucun canon de l'Eglise ; et quoi que les saints Pères lui aient donné une grande autorité, ils n'ont jamais enseigné qu'il fût de foi. D'ailleurs, suivant le témoignage d'Alphonse Salméron, que nous avons déjà cité, le concile de Trente ayant été invité à .s'expliquer sur la forme à laquelle Jésus-Christ a voulu précisément attacher la vertu consécratoire, les Pères jugèrent à propos de ne pas le définir. Tournely a répondu à toutes les objections que peuvent faire ceux qui voudraient regarder cette opinion comme un article de foi. Mais si ce sentiment n'a pas la certitude d'un article de foi, il n'en est pas moins généralement admis, et spécialement par saint Thomas (3 q. 78, a. 1, ad 4) ; il est moralement certain, et celui qu'on lui oppose n'est pas solidement probable. En conséquence, un prêtre pécherait grièvement, s'il omettait les prières qui précèdent la consécration, quoiqu'il consacrât validement en prononçant les seules paroles de Jésus-Christ.

Dans la consécration du sang, outre ces paroles : « Ceci est le calice de mon sang, » les autres indiquées par le missel sont-elles nécessaires ? C'est encore une grande question parmi les auteurs, que l'on peut consulter dans notre *Théologie morale.* (D. Liguori, *Theol. moral.*, t. II, dub. 6. de Euchar.) Les uns sont pour, et disent qu'ils ont saint Thomas pour eux (*S. Thom. in* IV, dist. 8, q. 2, art. 2, q. 2.) où il est dit : « Les paroles qui suivent sont essentielles au sang, en tant qu'il est rendu présent dans ce sacrement; et par conséquent elles appartiennent à la substance de la forme [2]. » Mais l'opinion contraire est plus généralement admise, et ceux qui la défendent disent que saint Thomas n'est pas contre eux, attendu qu'il dit que les paroles qui suivent

1. Hic est calix sanguinis mei.

2. Et ideo illa quæ sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet quod sint de substantia formæ. (*In* v, *dist.* 8, q. 2, art. 2, q. 2.)

appartiennent à la substance, mais il ne dit pas à l'essence de la forme. D'où ils concluent qu'elles ne sont pas de l'essence de cette forme, mais qu'elles appartiennent seulement à son intégrité, de sorte que le prêtre qui omettrait ces paroles pécherait grièvement, mais que la consécration serait pourtant valide.

LII. Il n'est pas inutile d'exposer les neuf erreurs que le concile de Trente a condamnées par autant de canons dans sa XXIIe session où il s'agit du sacrifice, de la messe :

1° Que la messe n'est pas un véritable sacrifice, ou qu'elle n'est offerte que pour administrer l'Eucharistie aux fidèles.

2° Que par ces paroles : *Hoc facite in meam commemorationem*, le Christ n'a pas établi prêtres ses apôtres, ni ordonné que les prêtres offrissent son corps et son sang.

3° Que la messe n'est qu'une action de grâces, ou un souvenir du sacrifice de la croix, mais non un sacrifice propitiatoire ; ou qu'elle n'est profitable qu'à ceux qui communient.

4° Que par un tel sacrifice on déroge à celui de la croix.

5° Que c'est une imposture de le célébrer en l'honneur des saints et pour obtenir leur intercession auprès de Dieu.

6° Qu'il y a des erreurs dans le canon.

7° Que les cérémonies, les ornements et les signes usités dans l'Eglise catholique, sont des amorces d'impiété.

8° Que les messes privées, où le prêtre seul communie, sont illicites.

9° Qu'il faut condamner l'usage de dire à voix basse une partie du canon, mais que tout doit être récité en langue vulgaire, et qu'on doit condamner aussi l'usage de mêler dans le calice l'eau avec le vin.

J'ai écrit au long contre ces erreurs dans mon ouvrage dogmatique contre les réformés, à l'article de la 22e session du concile de Trente.

CHAPITRE XI

Erreurs de Luther et de Calvin.

Sommaire des points principaux

§ I. Qu'il faut admettre le libre arbitre en chacun de nous. — § II. Que l'observation de la loi divine n'est point impossible. — § III. Que la pratique des œuvres est nécessaire. — § IV Que la foi seule ne justifie pas. — § V. Que nous n'avons point la certitude de notre justification, de notre persévérance et de notre salut éternel. — § VI. Que Dieu n'est pas l'auteur du péché. — § VII. Que Dieu ne prédestine personne à l'enfer. — § VIII. Que l'autorité des conciles généraux est infaillible.

§ I

Du libre arbitre.

I. Nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage dans l'histoire des hérésies, les erreurs de Luther, de Calvin et de leurs disciples sont presque innombrables ; d'un jour à l'autre ils en ont inventé de nouvelles (Hist. des hérés., chap. 11), Gabriel Dupréau, autrement dit *Prateolus*, parlant de celles de Calvin, en élève le nombre jusqu'à deux cent-sept, et un autre auteur ne lui en compte pas moins de quatorze cents. Je ne puis donc entreprendre ici que de réfuter les principales tant de Calvin que des autres novateurs, d'autant plus qu'on trouvera le reste réfuté dans Bellarmin, le cardinal Gotti et une foule d'autres écrivains.

Une des principales erreurs de Calvin fut de dire qu'Adam seul eut le libre arbitre, mais que, par son péché, il le perdit non-seulement pour lui-même, mais encore pour tous ses descendants ; de sorte qu'au dire de Calvin, le libre arbitre n'est plus pour nous qu'un titre vain, *titulus sine re*. Cette erreur a été spécialement condamnée par le concile de Trente dans le canon suivant (sess. VI, can. 5.) : « Si quelqu'un dit que, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme est perdu et éteint, ou que ce n'est plus qu'une simple dénomination, ou un titre

vain, en un mot une fiction introduite par Satan dans l'Eglise; qu'il soit anathème [1] »

II. On distingue dans le libre arbitre deux sortes de liberté. L'une est appelée liberté de contradiction, par laquelle on est libre de faire ou de ne pas faire une chose. L'autre est appelée liberté de contrariété, liberté de choisir entre deux choses contraires, entre le bien et le mal par exemple. Or l'homme n'est privé ni de l'une ni de l'autre de ces deux sortes de liberté, l'Ecriture le prouve.

La liberté de *contradiction* est prouvée pas les passages suivants : « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme, et il l'a laissé dans la main de son propre conseil; il lui a donné de plus ses ordonnances et ses préceptes... Si vous voulez observer ses commandements, ils vous conserveront [2].» « Il dépendra de la volonté du mari que la femme fasse (un vœu), ou qu'elle ne le fasse pas [3]. » « Il a pu transgresser la loi, et il ne l'a pas transgressée [4] » « Le champ ne vous rapporterait-il pas toujours, si vous aviez voulu le garder, et même après l'avoir vendu, le prix n'en était il pas encore à vous [5]? » « Votre désir dépendra de vous et il ne tiendra qu'à vous de le dominer [6] »

La liberté de *contrariété* a aussi ses preuves dans l'Ecriture : « J'ai mis en votre choix la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction [7].» « L'homme a devant lui la mort et la vie, le bien et le mal; ce qu'il aura choisi lui sera donné [8]. »

Pour que les sectaires ne restreignent pas le sens de ces

1. Si quis hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, anathema sit.

2. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua : si volueris mandata servare, conservabunt te (*Eccl.*, XV, 14 ad 16). — 3. In arbitrio viri erit, sive faciat, sive non faciat (*Num.*, XXX, 14). — 4. Potuit transgredi et non est transgressus (*Eccl.*, XXXI, 10). — 5. Nonne manens tibi manebat, et venundatum in tua erat potestate? (*Actor.*, V, 4.) — 6. Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. (*Gen.*, IV, 7).

7. Quod posuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem (*Deut.*, XXX, 19). — 8. Ante hominem mors et vita, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi (*Eccli.*, XV, 18).

textes au seul état d'innocence, nous allons en citer d'autres qui se rapportent à un temps postérieur à celui d'Adam : « Si vous croyez que ce soit un malheur pour vous de servir le Seigneur, le choix vous est donné : choisissez aujourd'hui ce qui vous plaira, ou de servir le Seigneur, ou de servir les dieux, etc., » dit Josué au peuple[1] — « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renonce lui-même, nous dit Jésus-Christ[2]. » — « Si quelqu'un, n'étant engagé par aucune nécessité et étant maître de sa volonté, prend en son cœur une ferme résolution[3], etc., » dit saint Paul aux Corinthiens. — « Je lui ai donné (à Jézabel) du temps pour faire pénitence, et elle ne veut pas se repentir[4], » lisons-nous dans l'Apocalypse. — « Si quelqu'un m'ouvre sa porte, j'entrerai chez lui[5], » y lisons-nous encore. Nous sommes loin d'avoir mentionné tous les textes analogues à ceux-ci ; mais ce peu suffit pour prouver que le libre arbitre est resté à l'homme après le péché d'Adam.

Luther objecte, il est vrai, ce passage d'Isaïe : « Faites le bien ou commettez le mal, si vous le pouvez[6] » Mais Luther aurait dû faire attention qu'ici le prophète ne parle pas aux hommes, mais aux idoles qui ne sont effectivement capables de rien, comme le dit David : « Elles ont une bouche, et elles ne parlent pas ; des yeux, et elles ne voient point, etc.[7] »

III. Pour mériter ou démériter, il ne suffit donc pas, comme le voulaient, Luther, Calvin et les jansénistes, d'avoir la liberté de coaction ou de violence ; et c'est là précisément la troisième des propositions de Jansénius, condamnées comme hérétiques. Elle était ainsi conçue : « Dans l'état de nature tombée, on n'a pas besoin, pour mériter ou démériter, d'une liberté

1. Ut Domino serviatis, optio vobis datur : Eligite hodie quod placet, cui servire potissimum debeatis, utrum diis... (*Jos.*, XXIV, 15). — 2. Si quis vult post me venire, abneget semetipsum (*Luc.*, IX, 23). — 3. Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis (I *Cor.*, VII, 37). — 4. Dedi illi tempus ut pœnitentiam ageret, et non vult pœnitere (*Apoc.*, II, 21). — 5. Si quis aperuerit mihi januam, intrabo ad illum (*Apoc.*, III, 20).

6. Bene aut male, si potestis, facite (XLI, 23).

7. Os habent, et non loquentur ; oculos habent, et non videbunt... (*Psal.* CXIII. 5).

exempte de nécessité, mais il suffit d'avoir une liberté exempte de contrainte [1] » S'il en était ainsi, pourquoi les bêtes n'auraient-elles pas le libre arbitre, puisqu'elles sont portées (à leur manière) spontanément et sans violence vers la jouissance des plaisirs sensibles? Mais pour constituer la vraie liberté de l'homme, il lui faut, en outre, l'exemption de toute nécessité, en sorte qu'il puisse indifféremment choisir ce qu'il veut, selon ce qui est dit dans la première épître aux Corinthiens : « N'étant engagé par aucune nécessité, mais restant maître de sa volonté [2]. » Tel est ce *volontaire* qui est requis tant pour mériter que pour démériter. Saint Augustin a dit, en parlant du péché, que c'est un mal tellement dépendant de la volonté, qu'il cesserait d'être péché, s'il cessait d'être volontaire [3], c'est-à-dire libre, comme il l'explique ensuite. Et voici la raison qu'il en donne, c'est que Dieu a jugé que ses créatures auraient plus d'honneur à le servir, si elles le servaient d'une façon libérale ; ce qui ne serait plus possible, si leur obéissance, au lieu d'être volontaire, était nécessitée.

IV Nos adversaires nous objectent que c'est Dieu qui opère en nous tout le bien que nous faisons, selon ces paroles de l'Ecriture : « C'est Dieu qui opère tout en tous [5]. » — « C'est vous, Seigneur, qui avez fait en nous toutes nos œuvres [6]. » — « Je ferai que vous marchiez dans la voie de mes principes [7] » Nous répondons qu'il est de toute certitude que, par le péché, le libre arbitre a perdu de sa force, et a contracté une inclination au mal; mais il n'a pas pour cela été éteint [8] C'est le langage du concile de

1. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

2. Non necessitatem habens, sed potestatem suæ voluntatis (VII, 37).

3. Peccatum usque adeo voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.

4. Servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter; quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

5. Deus, qui operatur omnia in omnibus (I *Cor.*, XII, 6). — 6. Omnia opera nostra operatus es in nobis (*Isai.*, XXVI, 12). — 7. Ipse faciam ut in præceptis meis ambuletis. (*Ezech.* XXXVI, 27).

8. Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.

Trente (sess. vi, chap. 1). D'un autre côté, il est certain que Dieu fait tout le bien qui est en nous, comme l'indique l'Apôtre dans l'épître que nous venons de citer : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis... Mais la grâce de Dieu avec moi [1]. » Remarquons ces dernières paroles ; Dieu nous excite au bien par sa grâce prévenante, et nous aide à le perfectionner par sa grâce *aidante;* mais il veut que nous joignions à l'action de sa grâce notre propre coopération. Aussi nous engage-t-il à faire pour cela tous nos efforts : « Convertissez-vous à moi [2], » nous dit-il par Zacharie. « Faites-vous un cœur nouveau [3], » nous dit-il encore par Ezéchiel. — « Faites mourir en vous l'homme terrestre... Dépouillez-vous du vieil homme et de ses actes, et revêtez-vous du nouveau [4], » nous dit-il par son apôtre. Il adresse ses reproches à ceux qui résistent à ses invitations : « Je vous ai appelés, et vous n'avez pas voulu m'écouter [5]. » — « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et que tu t'y es opposé [6]. » — « Vous résistez toujours à l'Esprit-Saint [7].» Toutes ces invitations, tous ces reproches de Dieu seraient vains et injustes s'il faisait tout pour notre salut éternel, sans que nous y missions la main. Mais non; Dieu souverainement sage, dans le bien que nous faisons, entre sans doute pour la majeure partie; mais il veut que nous aussi nous y mettions le peu que nous pouvons y mettre de nos faibles efforts. Saint Paul disait : « J'ai travaillé plus que tous les autres; non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi [8]. » Par cette grâce de Dieu, l'Apôtre n'entend pas la grâce habituelle, qui sanctifie l'âme, mais la grâce actuelle, prévenante et aidante, qui nous donne la force de faire le bien ; et quand

1. Gratia autem Dei sum id quod sum;... sed gratia Dei mecum (xv, 10).
2. Convertimini ad me (*Zach.*, i, 3). — 3. Facite vobis cor novum (*Ez.*, xviii, 31). — 4. Mortificate ergo membra vestra.., expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum... (*Col.*, iii, 5).
5. Vocavi, et renuistis (*Prov.*, i, 24). — 6. Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti (*Matth.*, xxiii, 37). — 7. Vos semper Spiritui Sancto resistitis (*Act.*, vii, 51).
8. Abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum.

elle est efficace, non-seulement elle nous donne la force, comme fait la grâce suffisante, mais elle nous le fait encore opérer actuellement.

De cette erreur principale, que, par le péché, le libre arbitre a été étouffé dans l'homme, les novateurs en déduisent plusieurs autres, comme par exemple, qu'il est impossible d'observer les commandements de Dieu; que les œuvres ne sont pas nécessaires pour le salut, mais que la foi suffit; que la justification du pécheur s'opère sans sa coopération, parce qu'elle se fait par les seuls mérites de Jésus-Christ, encore bien que l'homme reste pécheur. Ces erreurs seront réfutées dans les paragraphes qui suivent.

§ II

La loi de Dieu n'est pas impossible à observer.

V Ayant perdu le libre arbitre, disent les sectaires, l'homme se trouve dans l'impossibilité d'observer les préceptes du décalogue, spécialement le premier et le dixième. D'abord, pour commencer par ce dernier, qui est ainsi conçu : « Vous ne convoiterez point[1], » pourquoi disent-ils qu'il est impossible de l'observer? C'est qu'ils partent d'un faux principe. Ils disent que la concupiscence est en elle-même un péché; et de là ils infèrent qu'il y a péché mortel, non-seulement dans les mouvements *in actu secundo* de la concupiscence, qui préviennent le consentement, mais encore dans les mouvements *in actu primo*, qui préviennent la raison ou l'advertance de l'entendement. Mais les catholiques enseignent avec raison que les mouvements de la concupiscence *in actu primo*, ou qui préviennent la réflexion, ne sont ni des péchés mortels ni même des fautes vénielles, mais seulement des défauts naturels d'une nature corrompue, et que Dieu ne les impute pas à péché. Quant aux mouvements qui préviennent le consentement, ce sont tout au plus des péchés véniels, quand nous négligeons de les chasser de notre esprit sitôt que nous nous

1. Non concupisces.

en apercevons : c'est la doctrine de Gerson, des docteurs de Salamanque, ainsi que de saint Thomas. Car, en ce cas, le danger qu'il peut y avoir de succomber aux mauvais désirs, en n'y résistant pas positivement, n'est pas prochain, il est seulement éloigné. Cependant les docteurs exceptent généralement les mouvements de la délectation charnelle, vu que, dans cette circonstance, il ne suffit pas de se tenir négativement, *negative se habere*, selon le langage de l'école, mais que nous devons résister positivement, autrement la violence de leurs attaques pourrait facilement triompher de nous. Au surplus, en toute autre matière, il n'y a que le consentement au désir d'un mal grave, qui soit un péché mortel. Le précepte ainsi expliqué, qui osera dire qu'il est impossible de l'observer avec le secours de la grâce qui ne nous abandonne jamais? Si l'homme, au moment où il s'aperçoit d'une mauvais désir, y consent ou s'arrête à cette idée avec ce qui appelle une délectation morose, il se rend à coup sûr coupable de péché grave, ou tout au moins léger : « Ne vous abandonnez pas, a dit le Sage, dans la force de votre âge aux désirs de votre cœur[1] ; » — « ne vous laissez pas aller à vos mauvais désirs[2]; » — « que le péché, nous a dit l'Apôtre, ne règne point dans votre corps mortel, en sorte que vous obéissiez à vos mauvais désirs[3] » Nous avons dit : *ou tout au moins léger*, parce que, autre est le plaisir que l'on trouve dans un objet mauvais, autre celui que l'on a d'y penser. Le plaisir que fait éprouver la pensée d'un objet mauvais n'est pas par lui-même mortellement mauvais, mais constitue seulement un péché véniel, et peut même être tout-à-fait innocent, si l'on a une juste raison de s'y arrêter, pourvu toutefois que l'on déteste l'objet mauvais, et pourvu que la pensée à laquelle on s'arrête ne soit pas inutile, et que le plaisir qu'on goûte à l'avoir n'expose pas au péril de se complaire dans l'objet mau-

1. Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui (*Eccli.*, v, 2).
2. Post concupiscentias tuas non eas (*Eccli.*, XVIII, 30).
3. Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis vestris (*Rom.*, VI, 12).

vais lui-même, car alors, si le péril était imminent ou prochain, le plaisir deviendrait grièvement coupable.

Quand, au contraire, la concupiscence nous assaillit sans que notre volonté y prenne part, alors il n'y a pas de péché, parce que Dieu ne nous oblige point à faire l'impossible. L'homme est composé de deux substances, la chair et l'esprit, qui toujours et naturellement sont en guerre l'une contre l'autre. Il n'est donc pas en notre puissance de ne point éprouver des mouvements de la chair souvent contraires à la raison. Ne serait-ce pas cruauté dans un maître d'enjoindre à son domestique de ne point avoir soif et de ne point sentir le froid? La loi mosaïque ne punissait que les délits actuels et extérieurs, et les scribes avec les pharisiens concluaient sottement de là que les péchés intérieurs n'étaient pas défendus. Mais, dans la loi nouvelle, le Sauveur nous dit que les désirs mauvais le sont également : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Vous ne commettrez point d'adultère; mais moi, je vous dis que, quiconque regarde une femme avec un mauvais désir a déjà commis l'adultère dans son cœur [1]. » C'est avec juste raison; car si l'on ne repoussait pas les mauvais désirs, on éviterait difficilement les actes extérieurs eux-mêmes. Au lieu que les désirs combattus sont une source de mérite, loin d'être un sujet de punition. Saint Paul, sentant l'aiguillon de la chair, gémissait et demandait à en être délivré; mais Dieu lui répondit que sa grâce devait lui suffire [2] Remarquez *virtus perficitur :* les mouvements de la concupiscence repoussés ne flétrissent pas, mais donnent du lustre et de la force à notre vertu. Il faut ici faire attention à ce que dit l'Apôtre, que Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces [3].

1. Audistis, quia dictum est antiquis : Non mœchaberis. Ego autem dico vobis : Quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo (*Matth.*, v, 27, 28).

2. Datus est mihi stimulus carnis meæ,... propter quod ter Dominum rogavi ut discederet à me; et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur (II *Cor.*, XII, 7).

3. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum (I *Cor.*, x, 13).

VI. Une chose plus impossible encore, disent les hérétiques, c'est d'observer le premier commandement : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur [1]. » Comment est-il possible, dit Calvin, pour des hommes d'une nature corrompue d'avoir toujours leurs cœurs absorbés dans l'amour de Dieu? Ainsi l'entendait Calvin, mais saint Augustin l'entendait différemment [2]. L'illustre docteur dit que ce précepte ne peut, dans cette vie, s'accomplir à la lettre, mais seulement quant à l'obligation qu'il impose. On l'accomplit en aimant Dieu par-dessus toutes choses, c'est-à-dire en préférant à tous les biens créés la grâce divine. C'est aussi la doctrine du docteur angélique : « On observe le premier des commandements, dit saint Thomas, en aimant Dieu par-dessus toutes choses [3] » Ainsi la substance du premier précepte consiste dans l'obligation de préférer Dieu à toutes choses. Aussi le Sauveur dit-il : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi [4]. » Saint Paul, fort de la grâce de Dieu, disait que rien ne pourrait le séparer de l'amour divin [5].

Au reste, Calvin ne s'en tenait pas à dire que le premier et le dixième préceptes sont impossibles à observer, il en disait autant de tous les autres [6]

VIII. Les difficultés qu'on nous oppose sont ce que dit saint Pierre au concile de Jérusalem : « Maintenant donc, pourquoi tentez-vous Dieu, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères, ni nous, n'avons pu supporter [7]? » Donc l'Apôtre lui-même proclame l'impossibilité d'observer la loi. — Nous répon-

1. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

2. S. *Aug., l. de spir. et lit.* c. I, et lib. I, *de perfect. just., resp.* 17.

3. Cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere.

4. Qui amat patrem aut matrem plusquam me... non est me dignus.

5. Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus..., neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei (*Rom.*, VIII, 38, 39).

6. *Calvin, in antid., trid.*, sess. 6, c. XII.

7. Nunc ergo quid tentatis Deum imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus (*Act.*, XV, 10).

dons que saint Pierre ne parlait pas ici de la loi morale du décalogue, mais des préceptes cérémoniaux de l'ancienne loi. Il disait qu'il ne fallait pas en charger les chrétiens, puisqu'elle avait été si difficile à observer au peuple hébreu, que quelques personnes seulement ont pu l'accomplir. Ce qui n'a pas empêché qu'elle ait été accomplie par plusieurs, tels que Zacharie et Elisabeth, au sujet desquels l'Evangéliste rend ce témoignage : « Ils étaient tous deux justes devant Dieu, en observant tous les commandements et les ordonnances du Seigneur d'une manière irrépréhensible [1]. »

VIII. On objecte 2° ce que l'Apôtre a dit de lui-même : « Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair : car si je trouve en moi la volonté de faire le bien, je n'y trouve pas le moyen de l'accomplir [2] » Donc, disent-ils, l'Apôtre déclare au sujet de lui-même qu'il n'observait pas la loi : *Non habitat in me bonum.* — C'est vrai ; mais on doit ajouter à ces paroles de l'Apôtre les suivantes qui en donnent l'explication : « c'est-à-dire dans ma chair, » *hoc est in carne mea.* Saint Paul dit que la chair se révolte en lui-même contre l'esprit, que. malgré sa bonne volonté, il lui est impossible de se délivrer des mouvements déréglés de la chair : mais ces mouvements, nous l'avons déjà dit, ne l'empêchaient pas d'observer la loi.

IX. On objecte encore 3° le passage suivant de saint Jean : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes [3] » — Mais l'Apôtre ne dit pas qu'il nous soit impossible d'observer les préceptes du décalogue au point d'être exempt de tous péchés mortels ; non, il dit seulement que selon la faiblesse de notre nature corrompue, personne n'est sans péchés véniels, comme l'a déclaré le concile de Trente (sess. VI, cap. 11) : « Quoique, dans cette vie mortelle, les plus saints et les plus justes ne laissent pas de tomber quel-

1. Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis... (*Luc.*, I 6).

2. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne meâ, bonum ; nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio. (*Rom.*, VII, 18.)

3. Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. I. I, 8).

quefois dans des fautes au moins légères et journalières, qu'on appelle aussi péchés véniels, ils ne cessent pas pour cela d'être justes [1] »

X. On objecte 4° ce que saint Paul a écrit aux Galates (III, 13) : « Jésus-Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se rendant lui-même objet de malédiction pour nous [2]. » Les sectaires voient dans ce passage que Jésus-Christ par les mérites de sa mort nous a délivrés de toute obligation d'observer la loi. Mais autre chose est de dire que Jésus-Christ nous a délivrés de la malédiction de la loi, attendu que sa grâce nous donne la force de l'accomplir, et d'éviter ainsi la malédiction fulminée par la loi contre ses transgresseurs ; autre chose est de dire qu'il nous a délivrés de l'obligation d'observer la loi, ce qui est absolument faux.

XI. Ils objectent 5° cet autre passage de l'Apôtre : « Nous savons que la loi n'a point été établie pour le juste, mais pour les méchants et les rebelles, pour les impies et les pécheurs [3] » Ils prétendent trouver dans ce texte la preuve de ce qu'ils ont déjà dit plus haut, que notre Sauveur nous a délivrés de toute obligation de la loi. Ils disent de plus que ces paroles adressées au jeune homme de l'Evangile : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements [4], » Jésus-Christ les a dites ironiquement, parce que, sachant qu'il est impossible aux faibles enfants d'Adam d'observer les préceptes de la loi, il voulait se jouer de son impuissance, et que c'est comme s'il lui avait dit : « Gardez les commandements, si vous le pouvez. » Nous répondons avec saint Thomas (1-2, q. 96, art. 5) que la loi est faite pour les justes comme pour ceux qui ne le sont pas, quant à sa force directrice, puisqu'elle montre à tous les hommes à faire ce qu'ils doivent; mais quant à sa puissance coactive, la loi n'est

1. Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.

2. Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.

3. Sciens hoc, quia lex justo non est posita, sed injustis et non subditis, impiis et peccatoribus. (I. *Tim.* I, 9, 9.)

4. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.

point faite pour ceux qui l'observent volontiers, sans être forcés à l'accomplir, mais pour les impies qui voudraient se soustraire à la loi; puisque ce sont eux seuls qui doivent être contraints à l'observer. Dire ensuite que Jésus-Christ a voulu se jouer du jeune homme, en lui disant : « gardez les commandements, » *serva mandata*, c'est tenir un langage d'hérétique, en tournant les Ecritures à son caprice, et par conséquent cela ne mérite point de réponse. La vérité est ce qu'enseigne le concile de Trente par ces paroles : « Dieu ne commande point l'impossible, mais il nous avertit, en nous adressant ses commandements, de faire ce que nous pouvons, et de nous adresser à lui par nos prières pour les choses que nous ne pouvons pas, et il nous aide pour que nous puissions les faire [1] » Dieu donne à chacun la grâce ordinaire pour observer les préceptes; et quand on a besoin d'une grâce plus abondante, on doit la demander à Dieu, qui est toujours disposé à nous l'accorder.

XII. Ce fut la réponse que fit saint Augustin aux moines d'Adrumète, qui lui faisaient cette objection : « Si Dieu ne nous donne pas la grâce efficace pour accomplir la loi, pourquoi nous reprendriez-vous de ne pas l'accomplir? Ne demandez-vous pas plutôt à Dieu d'opérer en nous le vouloir même de le faire[2]? » Saint Augustin leur répondit : « Celui qui ne veut pas être repris, et qui dit : Priez plutôt pour moi, doit être repris précisément, pour qu'il se détermine à prier lui-même pour lui-même [3] » Le saint docteur dit donc que bien que l'homme ne reçoive pas de Dieu la grâce efficace pour accomplir la loi, il doit cependant être repris, et il pèche s'il ne l'observe pas, parce que pouvant prier et par la prière obtenir des secours plus abondants pour l'accomplissement de la loi, il néglige de prier, et qu'ainsi c'est sa faute s'il n'observe pas les préceptes divins. S'il n'était pas donné à tous de prier et d'obtenir par la

1. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis ; et adjuvat ut possis (sess. VI, 13.)

2. Cur me corripis? Et non potius ipsum rogas, ut in me operetur et velle. (*Ap. St. Aug. de corrept. et grat.* t. X, c. IV, n. 6, *in fine.*)

3. Qui corrigi non vult et dicit : Ora potius pro me, ideo corripiendus est, ut faciat etiam pro se.

prière la force d'opérer le bien, ou s'il fallait une autre grâce efficace pour prier, à mon avis, saint Augustin aurait donné aux moines une réponse dépourvue de sens commun, en leur disant que l'homme doit être repris quand il ne prie pas pour lui, puisqu'ils auraient pu lui répliquer : Hé! comment pourrons-nous prier, si nous n'avons pas la grâce efficace pour le faire?

§ III

Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, la foi seule ne suffit pas.

XIII. Luther prétend que non-seulement il ne se trouve point de bonnes actions dans les infidèles et les pécheurs, mais encore que les œuvres des justes sont de purs péchés, ou au moins des actions viciées par le péché. Voici ses paroles : « Le juste pèche en toute bonne action qu'il fait. Une bonne œuvre, faite le mieux possible, est un péché mortel au jugement de Dieu. Le juste pèche mortellement dans toutes ses actions [1]. » Calvin en dit autant au rapport de Becan [2] Selon lui, les actions des justes ne sont rien de moins que des œuvres d'iniquités. O Dieu! quand j'y réfléchis, jusqu'où peut aller l'aveuglement de l'esprit de l'homme quand il perd les lumières de la foi! Ce blasphème de Luther et de Calvin fut justement condamné par le concile de Trente (Sess. VI, can. 25), où il est dit : « Anathème à quiconque osera dire qu'en quelque bonne œuvre que ce soit, le juste pèche au moins véniellement, ou même, ce qui est encore plus intolérable, qu'il pèche mortellement, et qu'ainsi il mérite les peines éternelles; et que la seule raison pour laquelle il n'est pas damné, c'est parce que Dieu ne lui impute pas ces œuvres à damnation [3]. »

Ils objectent qu'on lit dans Isaïe : « Nous sommes tous deve-

1. In omni opere bono justus peccat (*Luther in assert.* art. 31.) Opus bonum optime factum, est peccatum mortale, secundum judicium Dei. (*Idem.* art. 32.) In bono opere peccat mortaliter.

2. (*Becan., Man. cont.* I, l. I, § . 18. ex Calv. Inst. l. II, c. I. ss. 9.)

3. Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccari dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, anathema sit.

nus comme un homme impur, et toutes nos justices sont comme le linge le plus souillé [1] » Mais il ne s'agit pas ici, comme le remarque saint Cyrille, des œuvres des justes, mais, au contraire, des iniquités que commettaient alors les Hébreux. Comment donc les bonnes œuvres peuvent-elles être des péchés, tandis que le Seigneur nous exhorte à les faire, par ces paroles : « Que votre lumière brille devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres [2] ? » Non, non, les bonnes œuvres ne sont pas des péchés ; elles sont agréables à Dieu, et nécessaires aux hommes pour se sauver. L'Ecriture est on ne peut plus claire sur ce point : « Tous ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas pour cela dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père [3] » Faire la volonté de Dieu, c'est faire de bonnes œuvres. — « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements [4]. » — Le juge éternel, en condamnant les réprouvés, leur dira : « Retirez-vous de moi, maudits [5] » Et pourquoi ? « Parce que j'ai eu faim, et que vous ne m'avez pas donné à manger ; que j'ai eu soif, et que vous ne m'avez pas donné à boire [6]. » Saint Paul écrivait aux Hébreux : « La patience vous est nécessaire, afin que, faisant la volonté de Dieu, vous obteniez la récompense promise. » Saint Jacques dit en outre : « Que servira-t-il à un homme de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? Est-ce que sa foi pourra le sauver [7] ? » Ainsi, la foi ne suffit pas, et les bonnes œuvres sont nécessaires au salut ; mais nous nous expliquerons plus longuement une autre fois sur cet article.

1 Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. (*Is.*, LXIV, 6.)

2. Sit luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona. (*Matth.* V, 16.)

3. Non omnis qui dicit, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei (*Matth.*, VII, 12.)

4. Si vis in vitam ingredi, serva mandata, (*Matth.*, XIX, 17.)

5. Discedite a me, maledicti.

6. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare ; sitivi et non dedistis mihi potum.

7. Pœnitentia vobis necessaria est, ut facientes voluntatem Dei, reportetis promissionem. (*Hebr.*, X, 36.)

8. Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum ? (*Jac.* II, 14.)

XIV Les sectaires objectent ce passage de l'Apôtre : « Dieu nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous aurions faites, mais par un effet de sa miséricorde, en nous régénérant par l'eau du baptême, et en nous renouvelant par le Saint-Esprit, qu'il a répandu en nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin qu'étant justifiés par sa grâce, nous soyons héritiers de la vie éternelle, conformément à l'espérance que nous en avons [1]. » Donc, concluent-ils, toutes nos œuvres, même celles de justice, sont impuissantes pour nous sauver ; nous devons mettre tout espoir de salut et de grâce en Jésus-Christ, qui, par ses mérites, nous a obtenu et l'un et l'autre.

Pour répondre à tout exactement, il est nécessaire de faire quelques distinctions. La grâce et le salut éternel peuvent être mérités ou *de condigno*, ou *de congruo*. Le mérite *de condigno* impose au rémunérateur l'obligation de le récompenser ; le mérite *de congruo* ne fait de la récompense attendue qu'une affaire de pure convenance, absolument abandonnée, du reste, à la libéralité du rémunérateur. Or, pour que le mérite de l'homme auprès de Dieu soit *de condigno*, c'est-à-dire de justice ou de droit, il faut, du côté de l'acte, qu'il soit bon en lui-même ; du côté de l'agent, qu'il soit en état de grâce, et, du côté de Dieu, qu'il y ait promesse de récompense ; car Dieu peut bien exiger de l'homme, dont il est le maître suprême, qu'il le serve sans récompense aucune. Il faut donc, pour qu'il y ait obligation de justice, qu'il y ait eu, de la part de Dieu, une promesse, par laquelle il se soit engagé gratuitement à donner la récompense en question. C'est pour cette raison que saint Paul a pu dire que la vie éternelle lui était due par justice, comme récompense de ses bonnes œuvres : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé ma foi : il me reste à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, et que le Sei-

1. Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum ; ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ. (*ad Tit.*, III, 5. 7.)

gneur, comme un juste juge, me donnera au jour du jugement[1]. » De là ce mot de saint Augustin : « Que Dieu s'est fait notre débiteur, non pour ce qu'il pourrait avoir reçu de nous, mais par la promesse qu'il nous a faite. Nous ne lui disons pas : Rendez-nous ce que nous vous avons donné ; mais : Acquittez ce que vous nous avez promis[2] »

XV Voici ce qu'enseigne sur ce point l'Eglise catholique : Nul homme ne peut mériter *de condigno*, mais seulement *de congruo*, la première grâce justifiante (*a*). Ainsi rien de plus faux que la calomnie dont nous charge Melanchthon dans son apologie de la confession d'Augsbourg. Il prétend que nous croyons pouvoir mériter notre justification par nos œuvres. Le concile de Trente a déclaré, et nous croyons avec lui que tous les pécheurs sont justifiés gratuitement, et qu'aucune de leurs œuvres avant la justification ne peut leur mériter de l'être. Le concile nous enseigne que l'homme justifié, bien qu'il ne puisse mériter *de condigno* la persévérance finale, néanmoins peut mériter de même, par les bonnes œuvres qu'il fait en vertu de la grâce divine et des mérites de Jésus-Christ, l'augmentation de la grâce et la vie éternelle. Quiconque nie cela est frappé par le concile (sess. VI, c. 32) de l'anathème suivant : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont tellement des dons de Dieu, qu'il ne s'y trouve pas aussi des mérites de cet homme justifié ; ou que, par ces bonnes œuvres qu'il fait par le secours de la grâce de Dieu et par les mérites de Jésus-Christ, dont il est un membre vivant, il ne mérite pas véritablement une augmentation de grâce, la vie éternelle et la possession même de cette vie, pourvu qu'il meure en cet état

1. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi ; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex. (II *Tim.*, IV, 7, 8.)

2. Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo. Non ei dicimus : Redde quod accepisti, sed : quod promisisti.

a). Le texte italien porte : *Da niun uo può meritarsi la grazia attuale giustificante.* En traduisant comme nous le faisons ici, il nous semble être entré dans la pensée du saint docteur. (Voir le *Traité de la grâce* publié sous le nom de Tournely). (*Note de l'éditeur*)

de grâce, et même une augmentation de gloire, qu'il soit anathème [1]. » Tout ce que nous recevons de Dieu est donc un don de sa miséricorde et des mérites de Jésus-Christ; mais Dieu a voulu dans sa bonté que nous puissions par nos bonnes œuvres, faites avec l'aide de sa grâce, mériter la vie éternelle, en vertu de la promesse qu'il fait gratuitement à ceux qui font le bien. Voici les paroles du concile : « A ceux qui sont justifiés, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce une fois reçue, soit qu'ils l'aient recouvrée après avoir eu le malheur de la perdre, on doit leur proposer la vie éternelle, et comme une grâce promise aux enfants de Dieu en vue des mérites de Jésus-Christ, et comme une récompense qui, en vertu des promesses de Dieu même, doit leur être fidèlement acquittée en considération de leurs bonnes œuvres et de leurs mérites personnels [2] » Donc, répliquent les sectaires, l'homme qui se sauve peut se glorifier de s'être sauvé par ses propres œuvres. — Non, répond le concile à l'endroit cité : « Encore que nos livres saints attachent aux bonnes œuvres que l'on peut faire en état de grâce une telle récompense, un chrétien n'en doit pas moins se garder de se confier ou de se glorifier en lui-même, plutôt que dans le Seigneur, dont la bonté est si grande à l'égard de tous les hommes, qu'il veut bien lui faire un mérite de ses propres dons [3] »

XVI. Que nos adversaires, qui sont ici les calvinistes, cessent donc de nous reprocher de faire injure à la miséricorde de Dieu

1. Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam, et per Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit.

2. Justificatis, sive acceptam gratiam conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione ipsorum meritis reddenda (*sess.* VI, 16).

3. Licet bonis operibus merces tribuatur .., absit tamen, ut christianus in seipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.

et aux mérites de Jésus-Christ en attribuant à nos propres mérites l'acquisition de notre salut. Nous disons que toutes nos bonnes œuvres ne se font qu'en vertu de la grâce que Dieu nous communique par les mérites de Jésus-Christ, de sorte que tous nos mérites sont des dons de la libéralité divine. Si Dieu nous donne la gloire en récompense de nos mérites, il ne nous la donne pas parce qu'il était tenu de nous la donner, mais parce que, pour nous animer à le servir et nous rendre plus sûrs d'obtenir la vie éternelle, si nous lui sommes fidèles, il s'est engagé, par sa pure bonté et tout gratuitement à donner la vie éternelle, en conséquence de sa promesse, à ceux qui le servent. Maintenant, de quoi nous glorifierons-nous, puisque tout ce qui nous est donné, nous le recevons de la main miséricordieuse de Dieu, et par les mérites de Jésus-Christ qui nous sont communiqués?

XVII. Que dans l'autre vie la gloire éternelle soit donnée aux bonnes œuvres comme récompense de justice, c'est ce que les Saintes Ecritures disent clairement, en appelant la gloire une récompense, une dette, une couronne de justice et le salaire convenu. Nous lisons en effet dans la première épître aux Corinthiens : « Chacun recevra sa récompense particulière en proportion de son travail[1] » — Dans l'Epître aux Romains : « La récompense qu'on accorde à quelqu'un pour ses œuvres, ne lui est pas attribuée à titre de grâce, mais de dette[2]. — Remarquez l'expression « à titre de dette. » — Dans la 2e à Timothée : « Il me reste à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, et que le Seigneur, comme un juste juge, me délivrera au dernier jour[3]. » Dans saint Matthieu : « Etant convenu avec les ouvriers d'un denier par jour[4] » Dans la 2e aux Thessaloniciens : « Afin que vous

1. Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem (I *Cor.*, III, 8).

2. Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secunum debitum (*Rom.*, IV, 4).

3. Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus (II *Tim.* IV, 8).

4. Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno (*Matth.*, XX, 2).

soyez trouvés dignes du royaume du Dieu, pour qui vous souffrez, etc [1] » Dans saint Matthieu : Comme vous avez été fidèle dans de petites choses, je vous en confierai de grandes ; entrez dans la joie de votre maître [2] » Dans l'épître de saint Jacques: « Heureux l'homme qui supporte la tentation, parce qu'après qu'il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie, que Dieu a promise à ceux qui l'aiment [3] » Tous ces textes prouvent évidemment que le mérite de l'homme juste est un mérite de justice et *de condigno.*

XVIII. Les saints Pères n'ont pas une autre doctrine. Saint Cyprien écrit : « La justice demande que nos mérites reçoivent leur récompense [4] » Saint Jean-Chrysostome dit la même chose. Le passage est long, nous ne voulons en donner que le résumé, sans changer toutefois les termes : « Comme Dieu est juste, il ne permettrait assurément pas que les bons fussent ici-bas si cruellement affligés, s'il ne réservait à leurs mérites une récompense dans l'autre vie [5]. » Saint Augustin : « Dieu n'est pas injuste, et il ne saurait frustrer les justes de la récompense qu'ils auront méritée [6]. » Et ailleurs : « N'y a-t-il donc dans les justes aucuns mérites ? Assurément ils en ont ; mais s'ils sont devenus justes, c'est sans mérite de leur part [7]. » Car ils sont devenus justes uniquement par un effet de la grâce de Dieu. Il a dit encore ailleurs : « Quand Dieu couronne nos mérites, que couronne-t-il autre chose que ses dons [8] ? ».

Les Pères du IIe concile d'Orange (can. 18) ont dit à leur tour : « La récompense est due aux bonnes œuvres, si elles se

1. Ut digni habeamini in regno Dei, pro quo et patimini (II *Thessal.*, I, 5).
2. Quia super pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam : intra in gaudium domini tui (*Matth.*, XXV, 21).
3. Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam, quam repromisit Deus diligentibus se (*Jac.*, I, 12).
4. Justitiæ opus est..., ut accipiant merita nostra mercedem.
5. Nunquam profecto, cum justus sit Deus, bonos hic cruciatibus affici sineret, si non in futuro seculo mercedem pro meritis parasset.
6. Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ.
7. Nullane sunt merita justorum ? sunt plane, sed ut justi fierent, merita non fuerunt.
8. Deus cum coronat nostra merita, quid aliud coronat quam sua dona?

font effectivement ; mais pour qu'elles se fassent, la grâce, qui n'est point une chose qui soit due, est préalablement nécessaire[1] » Ainsi, pour terminer, tous nos mérites dépendent du secours de la grâce, sans laquelle nous ne pouvons les avoir ; et la récompense du salut due à nos bonnes œuvres est fondée sur la promesse gratuitement faite en vertu des mérites de Jésus-Christ.

XIX. On objecte d'abord ce que dit saint Paul (Rom., VI, 23) : « La vie éternelle est une grâce de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur[2] » La vie éternelle, disent-ils, est donc une grâce de la miséricorde céleste, et non une récompense due à nos bonnes œuvres. — On répond que la vie éternelle est bien attribuée à la miséricorde de Dieu, puisque c'est dans sa miséricorde qu'il l'a promise aux bonnes œuvres ; c'est de même avec raison que l'Apôtre appelle *grâce* la vie éternelle, puisque c'est par sa grâce que Dieu s'est rendu débiteur de la vie éternelle à qui fait le bien.

XX. On objecte en deuxième lieu que la vie éternelle est encore appelée un héritage, comme dans ce passage de l'Epître aux Colossiens : « Sachant bien que vous recevrez du Seigneur votre héritage en récompense[3] » Or, dit-on, l'héritage n'est pas dû aux chrétiens comme enfants de Dieu en vertu de leurs mérites, mais seulement en vertu d'une adoption gratuite. — Nous répondons que la gloire est donnée aux petits enfants uniquement à titre d'héritage ; mais quant aux adultes, elle leur est donnée et comme héritage, en leur qualité de fils adoptifs, et comme récompense, à cause de leurs bonnes œuvres, Dieu leur ayant promis cet héritage à condition qu'ils observent sa loi : ainsi le même héritage est à la fois un don et une récompense due au mérite. C'est ce que l'apôtre a fort bien exprimé par ces paroles (*Col.*, III, 24): « Vous recevrez du Seigneur votre héritage en récompense[4]. »

1. Debetur merces bonis operibus, si fiant ; sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit ut fiant.

2. Gratia autem Dei vita æterna in Christo Jesu Domino nostro.

3. Scientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis (*Col.*, III, 23).

4. A Domino accipietis retributionem hæreditatis.

XXI. On objecte encore, 3°, la recommandation que Dieu nous fait de nous appeler nous-mêmes serviteurs inutiles, quelle que soit la fidélité avec laquelle nous aurons accompli ce qui nous est commandé : « Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites encore : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous devions faire [1] » Si donc nous sommes des serviteurs inutiles, disent nos adversaires, comment pouvons-nous mériter par nos œuvres la vie éternelle? — Nous répondons que, par elles-mêmes et sans la grâce, nos œuvres sont sans mérites ; mais que, faites avec la grâce, elles méritent à titre de justice la vie éternelle, en vertu de la promesse que Dieu en a faite à ceux qui les pratiquent.

On objecte 4° que nos œuvres sont dues à Dieu par obéissance, comme à notre souverain Seigneur, et que par conséquent elles ne peuvent mériter la vie éternelle à titre de justice. — Nous répondons que Dieu, par sa bonté, mettant de côté les autres titres qu'il a pour exiger de nous tous ces devoirs, a bien voulu s'engager par promesse à donner à nos bonnes œuvres sa gloire pour récompense. — Mais, réplique-t-on, nos bonnes œuvres sont tout entières les œuvres de Dieu : quelle récompense y a-t-il donc à en attendre? — Je réponds qu'elles sont tout entières les œuvres de Dieu, mais non totalement ou uniquement, de même que nos bonnes œuvres ne sont pas totalement les nôtres, bien qu'elles le soient tout entières, puisque Dieu opère avec nous, et nous avec Dieu, et c'est à notre coopération que Dieu a voulu promettre gratuitement la récompense de la vie éternelle.

XXIII. On objecte encore, 5°, que pour qu'une action puisse mériter la gloire, il faut qu'il y ait entre l'une et l'autre une juste proportion ; mais quelle proportion peut-il y avoir entre l'œuvre de l'homme et la gloire éternelle? « Les souffrances de la vie présente, comme le dit l'Apôtre, n'ont aucune proportion avec la gloire qui sera manifestée un jour en nous [2]. » — Je ré-

1. Sic et vos, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus.

2. Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis (*Rom.*, VIII, 18).

ponds que l'œuvre humaine en elle-même et isolée de la grâce divine n'a certainement rien qui soit digne de la gloire ; mais que, perfectionnée par la grâce, elle en devient digne par suite de la promesse de Dieu, et se trouve proportionnée à la récompense, tellement que, pour me servir des expressions de l'Apôtre : « Nos tribulations si courtes, si légères, nous valent pour le ciel un trésor éternel de gloire [1] »

XXIV Enfin on objecte, 6°, ce passage de saint Paul : « C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi ; et cela ne vient pas de vous, puisque c'est un don de Dieu, ni de vos œuvres, pour que personne ne s'en attribue la gloire [2] » Ainsi, dit-on, c'est la grâce qui nous sauve par le moyen de la foi que nous avons en Jésus-Christ. — Mais ici saint Paul ne parle pas de la vie éternelle, mais de la grâce que, certainement, nous ne pouvons mériter par nos œuvres ; au lieu que Dieu a voulu, comme nous l'avons déjà dit, que nous puissions acquérir la gloire en vertu de la promesse qu'il en a faite à quiconque remplirait ses préceptes. — Donc, répliquent-ils, si les œuvres sont nécessaires au salut, les mérites de Jésus-Christ ne suffisent pas pour nous sauver. — Non, devons-nous le dire sans crainte, ils ne suffisent pas, il faut encore nos œuvres ; mais nos œuvres sont précisément le moyen auquel Jésus-Christ a attaché le bienfait de nous appliquer ses mérites. Et nous aurions bien tort de nous en glorifier, puisque nos œuvres ne pouvant nous mériter le ciel qu'en vertu des mérites de Jésus-Christ, toute la gloire lui en appartient, de même que, quand les branches d'une vigne donnent du fruit, toute la gloire en revient au cep qui leur donne la sève nécessaire pour le produire. Ainsi donc le juste, en acquérant la vie éternelle, n'a point à se glorifier dans ses œuvres mais dans la grâce divine, qui, par les mérites de Jésus-Christ, lui donne la vertu de la mériter. Tandis que la belle doctrine des novateurs supprime à peu près tous les

1. Momentaneum hoc et leve tribulationis nostræ, ..., æternum gloriæ pondus operatur in nobis (II *Cor.*, IV, 17).

2. Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex nobis; Dei enim donum est; et non ex operibus, ut ne quis glorietur (*Ephes.*, II, 8-9).

moyens de salut; car, si nos œuvres n'y sont nullement nécessaires, et que Dieu fasse tout en cela, et le mal comme le bien, dès lors il n'est plus besoin de bonnes mœurs ni de bonnes dispositions pour recevoir les Sacrements, ni même de recours à la prière, si recommandée pourtant par toutes les divines Ecritures. Doctrine la plus pernicieuse que pût inventer le démon pour conduire sûrement les âmes en enfer.

XXV Passons maintenant à l'autre point de ce paragraphe, et voyons si la foi seule suffit pour nous sauver, comme le disaient Luther et Calvin, qui prétendaient ne faire reposer l'espérance de leur salut que sur cette ancre unique, et dès lors ne tenaient plus compte ni de lois, ni de châtiments, ni de vertus, ni de prières, ni de sacrements, et admettaient comme licites toutes sortes de forfaits et d'iniquités. Ils disaient que la foi, par laquelle nous croyons fermement que Dieu nous sauvera en vertu des mérites de Jésus-Christ et des promesses qu'il nous a faites, suffit seule, sans que nos œuvres y entrent en part, pour obtenir notre salut de Dieu. Cette foi, ils l'appelaient *fiduciam*, confiance, comme étant plutôt une espérance fondée sur les promesses de Jésus-Christ; et ils appuyaient cette doctrine erronée sur les passages suivants des saintes Ecritures : « Celui qui a foi dans le Fils, a la vie éternelle[1]. » — « Dieu est juste, et il justifie celui qui a foi en Jésus-Christ[2] » — « Quiconque croit en Jésus-Christ est justifié[3] » — « Quiconque croit en lui ne sera point confondu[4] » — « Le juste vit de la foi[5] » — « La justice de Dieu est donnée, par la foi en Jésus-Christ, à tous ceux et pour tous ceux qui croient en lui[6] »

XXVI. Mais si la foi seule suffit sans les œuvres pour nous sauver, pourquoi donc l'Ecriture nous dit-elle que, sans les œuvres, la foi ne sert à rien[2] ? Un peu plus bas, l'Apôtre nous

1. Qui credit in Filium, habet vitam æternam (*Jo.*, III, 36). — 2. Ut sit ipse justus et justificans est eum, qui ex fide Jesu Christi (*Rom.*, III, 26). — 3. In hoc omnis qui credit justificatur (*Act.*, XIII, 39). — 4. Omnis qui credit in illum, non confundetur (*Rom.*, X, 11). — 5. Justus ex fide vivit (*Gal.*, III, 11). — 6. Justitia Dei per fidem Jesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in eum (*Rom.*, III, 22).

2. Quid proderit fratres mei, si fidem qui dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum (*Jac.*, II, 14).

en dit la raison : C'est que « si la foi n'est point accompagnée des œuvres, elle est morte en elle-même[1]. » Luther dit que cette épître de saint Jacques n'est pas canonique ; mais ce n'est pas à Luther que nous devons nous en rapporter, c'est à l'autorité de l'Eglise, qui a mis cette épître dans le catalogue des livres canoniques. D'ailleurs, il y a dans l'Ecriture mille autres témoignages, qui nous enseignent que la foi seule ne suffit pas pour nous sauver, mais qu'il faut de plus l'accomplissement des préceptes. Saint Paul a dit, par exemple : « Quand même j'aurais toute la foi possible, si, malgré cela, je n'ai pas la charité, je ne suis rien[2] » Dans saint Matthieu, Jésus-Christ a dit à ses apôtres : « Allez donc, et enseignez tous les peuples, en leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit[3] » Et ailleurs : « Si vous voulez entrer dans le chemin de la vie, gardez les commandements[4]. » Et ce ne sont pas les seuls textes que nous pourrions faire valoir. Ceux que les sectaires allèguent doivent donc s'entendre de cette foi qui opère par le moyen de la charité, comme l'a dit l'Apôtre des nations : « En Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne servent de rien; ce qui sert, c'est la foi agissant par la charité[5]. » Ce qui a fait dire à saint Augustin : « La foi sans la charité peut bien être quelque chose, mais sans servir à rien pour cela[6] » Ainsi, quand on lit dans l'Ecriture que la foi sauve, cela s'entend de la foi vive, c'est-à-dire qu'elle sauve par le moyen des bonnes œuvres, qui sont les opérations vitales de la foi : si elles manquent, c'est une preuve que la foi est morte ; et si elle est morte, comment peut-elle donner la vie? Aussi les luthériens eux-mêmes, Lomer, Gérard, les docteurs de Strasbourg, et, comme l'atteste un au-

1. Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.

2. Et si habuero omnem fidem... charitatem autem non habuero, nihil sum (I Cor., XIII, 2).

3. Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.

4. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata (*Matth.*, XIX, 17).

5. Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur (*Gal.*, V, 6).

6. Fides sine charitate potest aliquid esse, sed non prodesse (S. *Aug.*, l. XV, *de Trin.*, c. XVIII).

teur de nos jours (Pichler, *Theol. polem.*, par. post., art. 6), la presque totalité des protestants allemands abandonnent ici leur maître, et avouent que la foi ne suffit pas pour le salut. Bossuet (*Hist. des variat.*, l. VIII, n. 30) rapporte, en outre, que les luthériens de l'académie de Wittemberg, dans leur confession adressée au concile de Trente, reconnaissaient que les bonnes œuvres doivent être nécessairement pratiquées, et que, par la bonté gratuite de Dieu, elles méritent leurs récompenses corporelles et spirituelles.

XXVII. Le concile de Trente a fait sur cette matière les deux canons que voici (*Sess.* VI, can. XIX et XX) : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a que la foi qui soit commandée dans l'Evangile, et que tout le reste est indifférent, et ni commandé, ni défendu, mais laissé à la liberté de chacun, ou que les dix commandements ne regardent en rien les chrétiens, qu'il soit anathème[1]. »

« Si quelqu'un nie qu'un homme justifié, quelque parfait qu'il puisse être, soit tenu d'observer les commandements de Dieu et de l'Eglise, si ce n'est celui d'avoir la foi, comme si l'Evangile consistait dans la simple et absolue promesse de la vie éternelle, sans que l'observation des commandements en soit la condition : qu'il soit anathème[2]. »

§ IV

La foi ne justifie pas toute seule le pécheur.

XXVIII. Les sectaires disent qu'au moyen de la foi aux promesses de Jésus-Christ, ou de la confiance que peut avoir le pécheur, en croyant avec une certitude infaillible qu'il est justifié, il l'est réellement par l'imputation qui lui est faite extrinsèquement de la justice de Jésus-Christ même, et dont l'effet est, non d'effacer ses péchés, mais de les couvrir, et d'em-

1. Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera; aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit.

2. Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum; quasi vero Evangelium sit nuta et absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum, anathema sit (Sess. VI, can. 19 et 20).

pècher ainsi qu'ils ne lui soient imputés. Ils fondent ce dogme de leur façon sur ces paroles de David : « Heureux sont ceux à qui leurs iniquités ont été remises, et dont les péchés ont été couverts. Heureux l'homme à qui Dieu n'a point imputé de péchés, et dont l'esprit est exempt de tromperie [1]. »

XXIX. Mais l'Eglise condamne avec anathème cette opinion, qui consiste à dire qu'un homme est absous de ses péchés par cela seul qu'il a la foi, ou la persuasion de sa justification. Voici les paroles du concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'un homme est absous de ses péchés et rendu juste dès qu'il se croit certainement absous et justifié, ou que personne n'est véritablement justifié que celui qui croit l'être, et que c'est par cette seule foi ou confiance que l'absolution et la justification s'accomplit, qu'il soit anathème [2]. » L'Eglise nous enseigne, en outre, que, pour être justifié, il faut que le pécheur soit disposé à recevoir la grâce. Or, la foi est, à la vérité, indispensable pour cette disposition, mais elle n'y suffit pas toute seule. Le concile de Trente (*sess.* VI, 6) dit qu'il y faut joindre encore des actes d'espérance, d'amour, de douleur et de ferme propos; et qu'alors Dieu, trouvant le pécheur dans de telles dispositions, lui donne gratuitement sa grâce ou la justice intérieure (*Ibid.*, c. VII), qui lui remet ses péchés et le sanctifie.

XXX. Examinons maintenant les fausses suppositions de nos adversaires. Ils prétendent en premier lieu, que la foi aux mérites et aux promesses de Jésus-Christ n'efface pas les péchés, mais les couvre seulement. — Ces sectaires sont évidemment ici en opposition avec les saintes Ecritures, qui déclarent que les péchés ne sont pas seulement couverts, mais ôtés et effacés de l'âme justifiée. « Voici l'agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, » est-il dit dans saint Jean [3]. » « Faites pénitence, et con-

1. Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu ejus dolus (*Psal.* XXXI, 1, 2).

2. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem vere esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anathema sit (Sess. VI, can. 14).

3. Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi (*Joan.*, I, 29).

vertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés » disait saint Pierre au peuple [1] « Il jettera tous nos péchés au fond la mer, » disait le prophète Michée [2]. « Jésus-Christ a été offert une fois en sacrifice, écrivait l'Apôtre, pour effacer les péchés d'un grand nombre [3]. » Ce qui est ôté, effacé de quelque part, n'y existe plus, et l'on ne peut dire qu'il y reste. Il est dit encore que l'âme justifiée est purifiée et délivrée de tous péchés : « Vous m'aspergerez avec l'hysope, et je serai purifié ; vous me laverez, et je deviendrai plus blanc que la neige, » disait le Psalmiste [4]. « Vous serez purifié de toutes vos souillures, » disait Ezéchiel [5]. « Voilà ce que vous étiez autrefois (c'est-à-dire impudiques); mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés, » écrivait saint Paul aux Corinthiens [6]. « A présent que vous avez été affranchis du péché et attachés au service de Dieu, vous en retirez pour fruit votre sanctification, » écrivait le même apôtre aux Romains [7] C'est pour cela que le baptême, qui remet les péchés, s'appelle régénération, renaissance, comme dans ce passage de l'épître à saint Tite : « Il nous a sauvés par le baptême de la régénération et de la rénovation, qui a été l'œuvre de l'Esprit-Saint ; » et dans cet autre de l'Evangile de saint Jean : « Si l'on ne renaît à nouveau, on ne peut avoir part au royaume de Dieu [9]. » Ainsi, quand le pécheur est justifié, il est engendré de nouveau et il renaît à la grâce, et en lui tout est nouveau, c'est un changement complet.

1. Pœnitemini et convertimini, ut deleantur peccata vestra (*Act.*, III, 19).
2. Projiciet in profundum maris omnia peccata nostra (*Mich.*, VII, 19).
3. Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata (*Hebr.*, IX, 28).
4. Asperges me hyssopo, et mundabor ; lavabis me, et super nivem dealbabor (*Psal.* L, 9).
5. Mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris (*Ez.*, XXVI, 25).
6. Hæc quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis (I *Cor.*, VI, 11).
7. Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem (*Rom.*, VI, 22).
8. Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti (*Tit.*, III, 5).
9. Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei (*Jo.*, III, 3).

XXXI. Mais David a dit, objecte-t-on, que les péchés sont couverts : *Beati quorum tecta sunt peccata*. Saint Augustin, écrivant sur le psaume qui contient ce passage, répond que les plaies peuvent être couvertes, et par le malade, et par le médecin. Le premier les couvre seulement, l'autre les couvre et les guérit[1] Les péchés, par l'infusion de la grâce, sont à la fois et couverts, et guéris, tandis que, selon les hérétiques, les péchés sont couverts, et non guéris. Puis ils s'expliquent en disant que les péchés sont couverts, en tant que Dieu ne les impute pas. Mais comment Dieu peut-il ne les imputer pas, s'ils restent dans l'âme quant à la coulpe? Dieu juge selon la vérité[2] Or, comment Dieu jugerait-il selon la vérité, s'il jugeait que l'homme n'est pas coupable, quand il l'est effectivement? Ce sont-là des mystères de Calvin, qui surpassent notre capacité. « Dieu haît l'impie et son impiété, » a dit Salomon[3] Si Dieu déteste le pécheur en vue du péché qui règne en lui, comment peut-il aimer comme son fils un homme, couvert tant qu'on le voudra de la justice du Christ, mais qui reste pécheur ? Le péché est par sa nature opposé à Dieu ; il est donc impossible que Dieu ne le déteste pas tant qu'il existe, et qu'il ne déteste pas en même temps le pécheur qui le garde en lui-même. David a dit : « Heureux l'homme à qui Dieu n'a point imputé de péchés[4] » Cet acte de la bonté de Dieu ne signifie pas qu'il laisse le péché dans l'âme, qu'il feigne de ne le pas voir ; pour Dieu, ne pas imputer le péché c'est l'effacer, le remettre. Aussi, dans ce même endroit, David a-t-il commencé par dire : « Heureux sont ceux à qui leurs iniquités ont été remises[5] » Les fautes remises sont les mêmes qui ne sont pas imputées.

XXXII. Ils disent donc en deuxième lieu que dans l'acte de la justification du pécheur, la justice n'est pas infuse dans l'âme, mais qu'il n'y a que la justice de Jésus-Christ, qui est imputée ;

1. Si tu tegere volueris erubescens, medicus non sanabit; medicus tegat et curet.

2. Judicium Dei est secundum veritatem (*Rom.*, II, 2).

3. Odio sunt Deo impius et impietas ejus (*Sap.*, XIV, 9).

4. Beatus vir, cui non imputavit Deus peccatum.

5. Beati quorum remissæ sunt iniquitates.

en sorte que l'impie ne devient pas juste, mais reste impie, et n'est réputé juste que parce que la justice du Christ lui est imputée, tout en lui restant foncièrement étrangère. Mais c'est là une erreur manifeste, puisque le pécheur ne peut devenir ami de Dieu, s'il n'entre dans un état de justice qui lui soit propre, qui le renouvelle intérieurement et qui le rende juste, de pécheur qu'il était; en sorte qu'après avoir été digne de haine, il devienne agréable aux yeux de Dieu par l'état de justice qui a remplacé en lui l'état de péché. Aussi saint Paul exhorte-t-il les Ephésiens à se renouveler dans l'esprit, c'est-à-dire dans le fond de leurs âmes [1] Et de là vient que le concile de Trente a dit que l'unique cause formelle de notre justification est la justice de Dieu, non celle dont il est juste lui-même, mais celle dont il nous rend justes, et qui, quand une fois nous l'avons reçue de lui, nous renouvelle dans l'intérieur de notre âme, en sorte que nous ne soyons pas seulement réputés justes, mais que nous en portions le nom avec vérité et que nous le soyons véritablement [2] Le même apôtre a dit ailleurs, que par la justification, le pécheur se renouvelle dans la connaissance de Dieu, à l'image de celui qui l'a créé [3]. De sorte que, par les mérites de Jésus-Christ, l'homme rentre dans l'état dont il était déchu par le péché, et se trouve sanctifié comme un temple dont Dieu a fait sa demeure. De là vient que l'Apôtre écrivait à ses disciples : « Fuyez la fornication... Est-ce que vous ne savez pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, qui est en nous [4] ? » Chose étrange ! Calvin lui-même reconnaît que nous ne pouvons nous réconcilier avec Dieu, si la justice intérieure et inhérente à notre âme ne nous est donnée [5]. Tel est dans cet endroit le langage de notre hérésiarque ; et après cela

1. Renovamini autem spiritu mentis vestræ (*Eph.*, IV, 23).

2. Qua renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere etiam justi nominamur et sumus (Sess. VI, c. 7).

3. Renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum (*Coloss.*, III, 10).

4. Fugite fornicationem..., an nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est (I *Cor.*, VI, 18, 19) ?

5. Nunquam reconciliamur Deo, quin simul donemur inhærente justitia. (Calv., *l. de ver. rat. reform. eccl*)

comment a-t-il pu dire que la foi seule nous justifie par la justice imputative de Jésus-Christ, c'est-à-dire par une justice qui n'est point la nôtre, ni en nous, mais qui nous est étrangère et qui demeure hors de nous, puisqu'elle nous est imputée de dehors, en sorte qu'alors nous ne serions pas justes, mais seulement réputés tels? Doctrine condamnée par le concile de Trente, dans les deux canons qui suivent (can. x) : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés indépendamment de la justice de Jésus-Christ, par laquelle ce divin Sauveur leur a mérité leur justification ; ou que c'est la justice même de Jésus-Christ qui les constitue formellement justes ; qu'il soit anathème. » Et (can. xi) : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou par la seule imputation des mérites de Jésus-Christ, ou par la seule rémission des péchés, en faisant exclusion de la grâce et de la charité qui alors leur devient inhérente ; qu'il soit anathème[1] »

XXXIII. On objecte d'abord ce passage de l'épître aux Romains (iv, 5.) : « La foi de l'homme qui croit en celui qui justifie le pécheur, lui est imputée à justice[2]. » Notre réponse ne sera pas longue. L'Apôtre dit que la foi est imputée à justice, pour nous faire comprendre que le pécheur est justifié, non par ses œuvres, mais par la foi aux mérites de Jésus-Christ; mais il ne dit pas qu'en vertu de la foi la justice du Christ n'est imputée qu'extérieurement au pécheur, en faisant qu'il soit réputé juste, sans l'être en réalité.

XXXIV On cite 2° ces paroles du même apôtre à Tite : « Il nous a sauvés, non en considération des œuvres de justice que nous pourrions avoir faites, mais à cause de sa miséricorde, par le baptême de la régénération et de la rénovation opérées en nous par l'Esprit-saint qu'il a répandu en nous avec abon-

1. Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari; aut per eam ipsam formaliter justos esse, anathema sit (Sess. vi, can. 10). — Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ... illis inhæreat..., anathema sit (can. ii).

2. Credenti in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam.

dance en vertu des mérites de Jésus-Christ notre Sauveur [1]. » On conclut contre nous, que le Seigneur nous justifie par sa miséricorde, et non par les œuvres que nous disons être nécessaires pour la justification. — Nous répondons que nos œuvres, telles que l'espérance, la charité et le repentir joint au ferme propos, sont nécessaires pour nous disposer à recevoir de Dieu sa sainte grâce ; mais quand Dieu nous la donne, il ne nous la donne pas pour nos œuvres, mais par sa seule miséricorde et en vue des mérites de Jésus-Christ. Que nos adversaires remarquent ces paroles : « Et de la rénovation opérée en nous par l'Esprit-Saint au nom de Jésus-Christ[1] » Ainsi, quand Dieu nous justifie, il répand en nous, et non hors de nous, l'Esprit-Saint qui nous renouvelle, en nous changeant, de pécheurs que nous étions, en hommes justes.

XXXV Ils trouvent encore, 3°, une objection dans ce texte de la première épître aux Corinthiens : « Vous êtes établis en Jésus-Christ, qui nous a été donné de Dieu pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption [3]. » Donc Jésus-Christ est notre justice. — Nous ne nions pas que la justice de Jésus-Christ soit cause de notre justice; mais nous nions que la justice de Jésus-Christ soit la nôtre, comme on ne peut pas dire que notre sagesse soit la sagesse de Jésus-Christ. Ainsi, comme nous ne devenons pas sages par l'imputation qui nous serait faite de la sagesse du Christ, nous ne devenons pas non plus justes par l'imputation de sa justice, comme le voudraient les sectaires. « Il est devenu notre sagesse, notre justice et notre sanctification [4]. » Cela doit s'entendre non imputativement, mais effectivement; c'est-à-dire que Jésus-Christ,

1. Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum (*Ad Tit.*, III, 5, 6).

2. Et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum.

3. Vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio et redemptio (I, 30).

4. Factus est nobis sapientia et justitia et sanctificatio.

par sa sagesse, sa justice et sa sainteté, nous a fait devenir effectivement sages, justes et saints. C'est dans ce même sens que nous disons à Dieu : « Je vous aimerai, Seigneur, vous qui êtes ma force [1] ; — Vous êtes ma patience, Seigneur [2] ; — Le Seigneur est ma lumière et mon salut [3] » De quelle manière Dieu est-il notre force, notre patience, notre lumière et notre salut? N'est-ce qu'imputativement? Non, c'est réellement et d'une manière effective, parce que c'est Dieu qui nous rend forts et patients, qui nous éclaire et nous sauve.

XXXVI. Enfin on objecte 4° ce que l'Apôtre écrivait aux Ephésiens : « Revêtez-vous du nouvel homme, qui a été créé à la ressemblance de Dieu dans la justice et la sainteté [4] » Ce texte, disent-ils, fait voir que dans la justification nous sommes revêtus par la foi de la justice de Jésus-Christ, comme d'un vêtement, qui est extrinsèque à celui qui le porte. — Mais pourquoi, pourrions-nous d'abord demander ici, les hérétiques professent-ils si hautement qu'ils ne veulent que l'Ecriture pure et simple, sans tradition, conciles ou autorités? Pourquoi leur cri de guerre est-il toujours : La Bible, la Bible, rien que la Bible? Pourquoi? Parce que les Ecritures sont entre leurs mains comme un jouet qu'ils tournent à leur guise, qu'ils les expliquent chacun à sa façon, et font, d'un livre de vérité, un livre de mensonges et la source de mille erreurs. Mais répondons à l'objection. Saint Paul ne parle pas ici de la justice extrinsèque ou extérieure, mais de la justice intrinsèque ou intérieure; et c'est pour cela qu'il dit : « Renouvelez-vous dans l'intérieur de votre âme, et revêtez-vous du nouvel homme [5]. » Il veut qu'en nous revêtant de Jésus-Christ, nous nous renouvelions dans l'intérieur de notre âme, par une justice qui nous soit intrinsèque et inhérente, comme l'a avoué

1. Diligam te, Domine, fortitudo mea (*Psal.* XXII, 1).

2. Tu es patientia mea, Domine (*Psal.* LXX, 5).

3. Dominus illuminatio mea et salus mea (*Psal.* XXVI, 1).

4. Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate (IV, 24).

5. Renovamini autem spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem.

Calvin lui-même; autrement nous ne pourrions être renouvelés, si nous restions intérieurement pécheurs : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, » dit l'Apôtre, parce que, de même que le vêtement n'est pas une chose propre au corps, de même la grâce ou la justice n'est point propre au pécheur, mais elle lui est donnée en pur don par la miséricorde de Dieu. » Il dit ailleurs : « Revêtez-vous d'entrailles de miséricorde [2]. » Or, de même qu'ici il ne s'agit pas de la miséricorde extrinsèque et apparente, mais véritable et intrinsèque, ainsi, par ces mots : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, » il veut que, nous dépouillant du vieil homme, vicieux et privé de la grâce, nous nous revêtions de l'homme nouveau, enrichi d'une justice non simplement imputée, mais intrinsèque, qui nous soit propre en réalité, bien que nous la tenions en pur don des mérites de Jésus-Christ.

§ V

La foi ne peut pas toute seule nous assurer la justice, la persévérance et la vie éternelle.

XXXVII. Luther enseigna, et Calvin après lui plus fortement peut-être encore, que l'homme une fois justifié par sa foi, ne doit avoir ni crainte ni incertitude au sujet du pardon de tous ses péchés. « Croyez fermement, disait le moine apostat, que vous êtes absous, et vous le serez de même, quoi qu'il en soit de votre contrition [3] » Et comment prouvait-il son prétendu dogme? Par ce texte de la seconde épître aux Corinthiens : « Examinez-vous vous-mêmes pour voir si vous êtes dans la foi, éprouvez-vous vous-mêmes. Ne reconnaissez-vous pas par vous-mêmes que Jésus-Christ est en vous, à moins toutefois que vous ne sachiez pas soutenir cette épreuve [4]? » Luther voyait dans ce texte qu'on peut être certain de sa foi, et il concluait de cette

1. Induite novum hominem.
1. Induite viscera misericordiæ (*Coloss.*, III, 13).
2. Crede firmiter, te esse absolutum, et sic eris, quidquid sit de tua contritione (Luther, *serm.*, *de indulg.*, t. I, p. 59).
3. Vosmetipsos tentate, si estis in fide, ipsi vos probate. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Jesus in vobis est? Nisi forte reprobi estis (II, *Cor.*, XIII, 5).

certitude, qu'on est également certain de la rémission de ses péchés. Mais quelle conséquence est celle-là? Celui qui est certain de sa foi, mais qui se trouve avoir péché, comment peut-il être certain de son pardon, s'il ne l'est pas de sa contrition? Luther l'avait dit lui-même d'abord (t. I, prop. 30) : « Il n'est personne qui soit certain de la bonté de sa contrition, ni à plus forte raison de son pardon [1] » C'est le caractère de l'hérésie de se contredire sans cesse. Et d'ailleurs l'Apôtre ne parle pas de la justification dans le passage objecté, mais des miracles que les Corinthiens devaient croire être l'œuvre de Dieu.

XXXVIII. Le concile de Trente nous enseigne que, quelque assuré que l'on puisse être de la miséricorde divine, du mérite de Jésus-Christ et de la vertu des sacrements, personne cependant ne peut avoir la certitude de la rémission de ses péchés, et il frappe d'un anathème ceux qui soutiendraient le contraire : « Si quelqu'un, déclare-t-il, ose dire qu'il est nécessaire à tout homme, pour obtenir la rémission de ses péchés, de croire avec certitude et sans hésiter, par défiance de sa propre faiblesse ou de son indisposition, que ses péchés lui sont remis, qu'il soit anathème [2] » Et la preuve en est dans ces paroles de l'Ecriture : « On ne sait si l'on est digne d'amour ou de haine, mais tout demeure incertain et réservé pour l'avenir [3]. » Calvin répond qu'il n'est pas question ici de l'état de l'âme dans la grâce ou la disgrâce de Dieu, mais du bonheur ou du malheur qui arrive en ce monde, attendu que ces événements temporels nous empêchent de savoir si Dieu nous aime ou nous hait, puisque l'heureuse fortune comme la mauvaise est le partage des bons comme des méchants. Au lieu, dit-il, que l'homme peut savoir s'il est juste ou s'il ne l'est pas, en voyant s'il a ou n'a pas la foi.

1. Nullus est qui certus sit de veritate suæ contritionis, et tanto minus de venia.

2. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis peccata esse sibi remissa, anathema sit (Sess. VI, c. IX, can. 13).

3. Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit; sed omnia in futurum servantur incerta (*Eccl.*, XI, 1, 2).

Nous répondons à notre tour que le texte ne parle pas du tout ici de choses temporelles, mais de l'amour ou de la haine de Dieu, qui correspond, soit l'un, soit l'autre, à l'état de l'âme. Il est dit ensuite : « Mais tout reste incertain, et est réservé pour l'avenir[1]. » Si dans cette vie tout reste incertain, *omnia servantur incerta*, donc il n'est pas vrai que l'homme, par la connaissance qu'il a de sa foi, puisse être certain d'être en état de grâce.

XXXIX. Dieu nous avertit en outre que nous ne devons pas être sans crainte au sujet de nos péchés même pardonnés[2] Au lieu de *propitiato peccato*, le texte grec signifierait plutôt *de propitiatione*, περὶ ἐξιλασμοῦ, et de là les novateurs prétendent inférer que l'Esprit-Saint nous avertit ici de ne point présumer du pardon de nos péchés futurs, mais non de celui de nos péchés passés. Mais en cela ils se trompent, puisque le mot grec auquel répond le latin *propitiatione*, comprend aussi bien les péchés passés, que les péchés futurs ; outre qu'ici le texte grec est expliqué par la traduction latine, qui l'entend des péchés antérieurement commis. Saint Paul avait assurément connaissance de sa foi ; toutefois, et malgré le témoignage qu'il se rendait à lui-même de ne se sentir la conscience chargée d'aucun péché, malgré même les divines révélations et les dons extraordinaires dont il se voyait favorisé, il ne se tenait pas pour cela certain de sa justification, mais il se contentait de dire que Dieu savait la vérité[3].

XL. On nous oppose maintenant ces autres paroles du même apôtre : « L'Esprit de Dieu rend lui-même témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu[4]. » Calvin concluait de là que c'est la foi même qui nous assure que nous sommes enfants de Dieu. — Nous répondons que, quoique le témoignage de l'Esprit-Saint soit infaillible en lui-même, nous

1. Sed omnia in futurum servantur incerta.

2. De propitiato peccato noli esse sine metu (*Eccli.*, v, 5).

3. Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum ; qui autem judicat me Dominus est (I *Cor.*, iv, 4).

4. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei (*Rom.*, viii, 17).

ne pouvons, nous qui le recevons, avoir qu'une certitude conjecturale d'être en grâce avec Dieu, et non une certitude infaillible, à moins d'une révélation spéciale. D'ailleurs, cette connaissance que nous croyons avoir, savons-nous si l'esprit qui nous la suggère est certainement l'esprit de Dieu? Souvent, en effet, l'ange de ténèbres se transforme en ange de lumière pour nous tromper.

XLI. Par exemple, Luther disait qu'au moyen de la foi justifiante, le fidèle, bien qu'il soit en état de péché, doit avoir une certitude infaillible qu'il est justifié, en considération de la justice de Jésus-Christ, qui lui est imputée; mais il ajoutait que le fidèle pouvait perdre cette justice par quelque nouveau péché. Calvin, au contraire, opposait à cette fausse doctrine de Luther, qu'il admettait en tout autre point, l'autre fausse doctrine de *l'inamissibilité* de cette justice imputative[1]. Une fois supposé vrai le faux principe avancé par Luther de la foi justifiante, Calvin parlait moins inconséquemment que le moine allemand. Voici comment il raisonnait: Si le fidèle est certain de sa justification, dès qu'il la demande et qu'il croit avec confiance que Dieu le justifie par les mérites de Jésus-Christ, cette demande et cette foi certaine regardent autant la rémission des péchés commis, que la future persévérance dans la grâce, et conséquemment le salut éternel. Il ajoutait ensuite, que le fidèle, en retombant dans le péché, ne perdait pourtant pas sa foi justifiante, qui ne se trouvait par là qu'*oppressée* en quelque sorte, mais dont l'âme restait toujours en possession[2]. Tels sont les dogmes spécieux de Calvin, et ce fut conséquemment à cette fausse doctrine que le prince Frédéric III, comte palatin et électeur, fit la profession de foi suivante : « Je crois, dit-il, que je suis membre vivant de l'Eglise catholique pour l'éternité, puisque Dieu, apaisé par la satisfaction de Jésus-Christ, ne se rappellera pas les péchés de ma vie passée et future[3] »

1. Voy. Bossuet, *Variat.*, l. III, l. XIV, n. 16.
2. Calv., *Ant. ad concil. Trid.*, sess. VI, c. XIII.
3. Cette confession se lit dans le *Recueil de Genève*, deuxième partie, page 140.

XLII. Mais ce qui importe, c'est d'abord, que le principe de Luther, comme nous l'avons vu, était complètement faux, puisque, pour obtenir la justification, il ne suffit pas de croire qu'on est justifié par les mérites de Jésus-Christ, mais qu'il faut de plus que le pécheur ait la contrition de sa faute, pour être disposé à en recevoir la rémission, que Dieu lui accorde, selon la promesse qu'il a faite de pardonner au repentir, en vue des mérites de Jésus-Christ. C'est pourquoi, celui qui est justifié perd de nouveau la grâce, s'il retombe dans le péché.

XLIII. Mais si la doctrine de Luther sur la certitude de la justice est fausse, celle de Calvin sur la certitude de la persévérance et de la vie éternelle ne l'est pas moins. Saint Paul nous dit quelque part, que celui qui se croit en sûreté, doit appréhender une chute [1]. Il nous exhorte ailleurs à faire notre salut avec crainte et tremblement [2]. Comment donc Calvin peut-il dire que la crainte de ne pas persévérer est une tentation de Satan? Quand saint Paul nous dit de vivre dans la crainte, nous engage-t-il donc ainsi à seconder la tentation du démon? On dit: A quoi bon cette crainte? S'il était vrai que la justice et le Saint-Esprit une fois reçus, comme le dit Calvin, ne se perdent pas, puisque dans ce système la foi justifiante ne se perd jamais, et que Dieu n'impute pas à celui qui a la foi les péchés qu'il commet; si, dis-je, toutes ces suppositions fausses de Calvin étaient fondées en vérité, il serait certainement inutile alors de craindre de perdre la grâce de Dieu. Mais qui jamais pourra se persuader, qu'un homme qui méprise les préceptes divins, qui commet mille iniquités, soit l'ami de Dieu et doive posséder la gloire éternelle? Et pourquoi? Parce qu'il croit qu'en considération des mérites de Jésus-Christ, ses nombreuses iniquités ne lui sont pas imputées! Telle est donc la belle reconnaissance des novateurs envers Jésus-Christ. Ils se prévalent de la mort qu'il a soufferte par amour pour nous, pour se plonger de plus en plus dans tous les crimes, dans la confiance qu'en considération de ses mérites Dieu ne leur imputera point leurs péchés! Jésus-

1. Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat (I *Cor.*, x, 12).
2. Cum metu et tremore vestram salutem operamini (*Phil.*, II, 12).

Christ est donc mort pour que les hommes aient la liberté de faire tout ce qu'ils voudront sans avoir à redouter de châtiments! S'il en était ainsi, Dieu devait-il promulguer sa loi, faire tant de promesses à ceux de ses serviteurs qui lui seraient fidèles, tant de menaces aux transgresseurs de ses préceptes? Mais non, Dieu ne peut ni tromper quand il parle, ni se jouer de ses créatures; la loi qu'il nous a imposée, il veut que nous l'observions exactement[1] Il condamne tous ceux qui la violent[2] Ainsi la crainte de perdre la grâce divine nous rend attentifs à fuir les occasions de pécher, et nous fait prendre les moyens de persévérer dans la bonne voie, tels que sont la fréquentation des sacrements et l'assiduité à la prière.

XLIV. Selon saint Paul, les dons de Dieu sont irrévocables et sans repentir de sa part[3] Celui donc, dit Calvin, qui a reçu la foi, et avec elle la grâce à laquelle est attachée la vie éternelle, l'une et l'autre étant des dons qui ne peuvent se perdre, il s'ensuit que le fidèle, en dépit de ses chutes, aura toujours la justice que la foi lui a donnée. — C'est à merveille; mais nous demandons à Calvin si David avait la foi, David qui commit et un adultère et un homicide? Il l'avait certainement. Or, quand il était en état de péché, avant sa pénitence, était-il pécheur ou juste? S'il était mort en cet état, aurait-il été sauvé, ou non? Nous ne pensons pas que personne ose répondre qu'il l'aurait été. David, dans cet état, cessa donc d'être juste; et il l'avouait lui-même après sa conversion[4], et il priait Dieu en conséquence d'effacer son péché[5]. Vainement on alléguerait que celui qui est prédestiné, ne se croit juste que parce qu'il fera pénitence de ses péchés avant de mourir, puisqu'une pénitence à venir ne peut rendre juste le pécheur qui est actuellement dans le péché. Bossuet[6] rapporte que cette grande difficulté opposée à la doctrine de Calvin a fait revenir beaucoup de calvinistes.

1. Tu mandasti mandata tua custodiri nimis (*Ps.* CXVIII, 5).
2. Sprevisti omnes discedentes a judiciis tuis *Ibid*, v. 118).
3. Sine pœnitentia enim sunt dona et vocatio Dei (*Rom.*, XI, 29).
4. Iniquitatem meam ego cognosco.
5. Dele iniquitatem meam (*Ps.* L, 2).
6. Bossuet, *Variat*, t. III, l. XIV, n. 16.

XLV Avant de terminer ce que nous avons à dire sur cette matière, voyons les passages de l'Ecriture sur lesquels Calvin appuie sa doctrine. Il dit que saint Jacques a enseigné qu'on doit demander à Dieu les grâces, dont la persévérance est la première, sans craindre de ne pas les obtenir[1]. Jésus-Christ a dit lui-même : « Quoi que ce soit que vous demandiez dans la prière, croyez que vous l'obtiendrez, et la chose vous sera donnée effectivement [2]. » Donc, selon Calvin, celui qui demande à Dieu la persévérance, peut s'endormir tranquillement, parce qu'il l'a infailliblement, vu la promesse divine. — Oui, la promesse de Dieu ne peut manquer de s'accomplir, quand nous demandons des grâces avec toutes les conditions voulues; mais une des conditions de la prière, pour qu'elle soit efficace, c'est qu'elle soit persévérante. Et si nous ne pouvons être assurés de persévérer dans la prière, comment pouvons-nous être actuellement certains de persévérer dans la grâce? Calvin objecte de plus ce texte de saint Paul : « Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, etc., ne pourront jamais nous séparer de l'amour de Dieu [3]. » Nous répondons que l'Apôtre ne parle pas ici d'une certitude infaillible de foi, mais d'une simple certitude morale, fondée sur la miséricorde divine et sur la bonne volonté que Dieu lui donnait de tout souffrir, plutôt que de se séparer de son amour.

XIVI. Mais laissons Calvin, pour écouter ce que le concile de Trente nous enseigne (can. 15) quant à la certitude calviniste sur la persévérance et la prédestination : « Si quelqu'un dit qu'un homme régénéré par le baptême et remis en état de grâce est obligé de croire, comme article de foi, qu'il est assurément du nombre des prédestinés, qu'il soit anathème[4]. » (Can. 16.) « Si quelqu'un ose dire, à moins de l'avoir appris d'une révélation spéciale, qu'il aura certainement, et d'une certitude

1. Postulet autem in fide, nihil hæsitans (*Jac.*, I, 6).

2. Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis (*Marc.*, XI, 24).

3. Certus enim sum, quia neque mors, neque vita... poterit nos separare a charitate Dei (*Rom.*, VIII, 38, 39).

4. Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, anathema sit (sess. VI,

absolue et infaillible, le grand don de la persévérance finale, qu'il soit anathème.[1]» C'est ainsi que le concile définit avec clarté et précision tous les dogmes de foi que nous devons croire en opposition avec les rêveries des novateurs. Ce que nous venons de dire est une réponse à l'accusation que les hérétiques élèvent contre le concile, d'avoir décidé les questions d'une façon équivoque, et de manière à perpétuer les dissensions, au lieu de les terminer. Les Pères du concile ont déclaré plusieurs fois que, pour les questions agitées parmi les théologiens catholiques, ils ne prétendaient pas les décider, mais qu'ils voulaient seulement définir les choses de foi, et condamner les erreurs des prétendus réformés, qui, au lieu de réformer les mœurs, avaient fait consister leur prétendue réforme à se ruer sur les dogmes antiques et véritables de l'Eglise catholique. Ainsi le concile s'est expliqué avec ambiguïté, il est vrai, sur les questions débattues entre nos théologiens; mais, dans les matières de foi attaquées par les réformateurs, l'Eglise a parlé clairement et sans équivoque. Ceux-là seuls y trouvent de l'ambiguïté, qui refusent d'acquiescer aux définitions du concile.

Revenons à notre affaire. Le concile enseigne que personne ne peut être certain d'être prédestiné. Et, en effet, si personne ne peut être assuré de persévérer dans le bien, comment peut-il l'être de sa prédestination? Calvin réplique par cette autre citation : « Vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu [2]. » Donc, celui qui a la foi en Jésus-Christ a la vie éternelle, dit-il. — Nous répondons que celui qui croit en Jésus-Christ, d'une foi perfectionnée par la charité, a la vie éternelle en espérance, mais non en possession, comme dit saint Paul [3], puisque, pour obtenir la vie éternelle, il faut persévérer dans le bien [3] » Mais, tant que nous serons incertains de notre persévérance, nous le serons aussi de la vie éternelle.

can. 15). — 1. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit (sess. VI, can. 16).

2. Vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei (I *Joan.*, V, 13).

3. Spe salvi facti sumus (*Rom.*, VIII, 26).

XLVII. Les sectaires objectent que l'incertitude du salut nous fait douter des promesses que Dieu nous a faites de nous sauver par les mérites de Jésus-Christ. — Nous répondons que les promesses d'un Dieu sont nécessairement infaillibles : nous n'avons donc point à craindre, du côté de Dieu, qu'il ne manque à nous donner ce qu'il nous a promis. Mais le doute et la crainte viennent uniquement de notre côté, parce que nous pouvons violer les préceptes divins, et perdre ainsi la grâce. Alors Dieu n'est plus lié par ses promesses; bien plus, il doit punir notre infidélité. C'est pour cela que saint Paul nous exhorte à faire notre salut avec crainte et tremblement. Ainsi, autant nous devons être assurés de notre salut, si nous sommes fidèles à Dieu, autant nous devons craindre notre perte éternelle, si nous lui sommes infidèles.

Mais cette crainte, cette incertitude, dit-on, jette le trouble dans la conscience. — Nous répondons que la tranquillité de conscience, à laquelle nous pouvons prétendre en cette vie, ne consiste pas à avoir la ferme persuasion d'être sauvés, puisque le Seigneur ne nous a pas promis une semblable certitude ; mais elle consiste à espérer qu'il nous sauvera par les mérites de Jésus-Christ, si nous vivons saintement, et si nous demandons au ciel de persévérer dans la bonne voie. C'est ici qu'est la pierre d'achoppement des hérétiques; parce que, uniquement appuyés sur la certitude qu'ils s'arrogent d'être sauvés, ils négligent l'accomplissement des divins préceptes, abandonnent la prière, et, se privant ainsi des secours qui leur sont nécessaires pour bien vivre, ils se perdent infailliblement. Dans le cours de cette vie, semée de tant de périls et de tentations, nous avons un continuel besoin de la grâce, qu'on n'obtient pas sans la prière ; et c'est pour cela que Dieu nous fait connaître la nécessité qu'il y a pour nous de toujours prier : « Il faut toujours prier, et ne jamais se lasser de le faire [2]. » Mais celui qui se croit certain de son salut, et ne voit pas, par conséquent, la

1. Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (*Matth.*, x, 22).
2. Oportet semper orare, et non deficere (*Luc.*, xviii, 1).

nécessité de la prière, s'en occupe peu ou point, et court évidemment à sa perte. Celui, au contraire, qui n'a pas cette sotte et présomptueuse sécurité, et qui, en conséquence, craint de tomber dans le péché et de se perdre, s'appliquera continuellement à se recommander à Dieu pour les secours dont il a besoin, et pourra ainsi espérer d'obtenir la persévérance et le salut : voilà le seul repos de conscience qu'il soit possible d'avoir en ce monde. Mais, quels que soient les efforts que fassent les calvinistes pour arriver à la paix parfaite, ils n'y arriveront jamais par la voie qu'ils tiennent ; et cela est d'autant plus vrai, que, comme le rapporte Bossuet (*Variat.*, c. XXXVI, l. 14) leur grand synode de Dordrecht (art. 12) décida que le don de la foi, qui emporte, comme ils disent, la justification présente et future, n'est accordée par Dieu qu'aux seuls élus. Comment le calviniste peut-il donc être infailliblement certain d'être du nombre des élus, s'il ne sait pas s'il est élu ? Ils ne peuvent donc, au moins par ce motif, éviter d'être dans l'incertitude de leur salut.

§ VI

Dieu ne peut être auteur du péché.

XLVIII. On frémira d'horreur à la lecture des blasphèmes que vomissent, sur la matière des péchés, Calvin surtout, et en général tous les sectaires. Ils ont l'audace de dire : 1° que Dieu ordonne tous les péchés qui se commettent dans le monde. Voici ce qu'écrivait Calvin : « Or, ce que je dis ne doit sembler advis estre estrange ; c'est que Dieu non seulement a preveu la cheute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais qu'il l'a ainsi voulu [1]. » Ailleurs : « Les reprouvez... ne peuvent évader la nécessité de pecher : principalement, veu qu'elle procede de l'ordonnance et volonté de Dieu [2]. » Il

1. Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posteriorem ruinam prævidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse (*Calv.*, *Inst.*, lib. III, cap. XXIII).
2. Ex Dei ordinatione reprobis injicitur peccandi necessitas (*Idem, ibid.*, 9).

dit, 2° que Dieu excite le démon à tenter l'homme : « Dieu agit à sa manière, dit-il en termes équivalents, en tant que Satan en sa qualité d'instrument de sa colère, se porte d'après ses ordres ou les signes qu'il lui donne de sa volonté, à exécuter ses justes jugements [1] » Il dit au paragraphe 5 : « Que Satan lui prête son ministère pour pousser les réprouvés à leur perte, toutes les fois que le Seigneur le juge à propos dans les décrets de sa providence [2]. » Il prétend, 3° que Dieu pousse l'homme au péché : « Il n'y a, dit-il, nul consentement de Dieu avec les meschans, quand ils sont poussez de luy, par un juste jugement, à faire ce qui ne leur est pas licite [3]. » Enfin, 4° que Dieu lui-même opère les péchés en nous et avec nous, qu'il se sert des hommes comme d'instruments pour exécuter ses jugements [4].» « Au reste, cette superbe doctrine, Calvin la tenait de Luther et de Zuingle : « C'est Dieu, dit le premier, qui opère dans les impies leurs mauvaises œuvres [5]. » « Quand nous commettons, dit l'autre, un adultère, un homicide, nous ne faisons que coopérer à Dieu qui en est l'auteur [6]. » En un mot, Calvin ne fait nulle difficulté d'appeler Dieu l'auteur de tous les péchés : « J'ay desja assez clairement monstré qu'il (Dieu) est nommé autheur de toutes les choses que ces contrerolleurs-ci disent advenir par sa permission oisive [7]. » C'est dans ces fausses doctrines que les sectaires se flattent de trouver une excuse à leurs vices. Si nous péchons, disent-ils, c'est par nécessité, et si nous nous damnons, c'est encore par nécessité, puisque Dieu

1. Dicitur et Deus suo modo agere, quod Satan ipse (instrumentum cum sit iræ ejus) pro ejus nutu atque imperio se inflectit ad exequenda ejus justa judicia (*Idem.*, lib. III, 4, 3).

2. Porro satanæ ministerium intercedere ad reprobos instigandos, quoties huc atque illuc Dominus providentia sua eos destinat.

3. Homo justo Dei impulsu agit quod sibi non licet (*Calv.*, lib. I, c. XVIII, n. 4).

4. Concedo fures, homicidas... divinæ esse providentiæ instrumenta, quibus Dominus ad exequenda sua judicia utitur (*Idem*, *ibid*, 39).

5. Mala opera in impiis Deus operatur.

6. Quando facimus adulterium, homicidium, Dei opus est auctoris.

7. Et jam satis aperte ostendi, Deum vocari omnium eorum (id est peccatorum) auctorem, quæ isti censores volunt tantum ejus permissu contingere (*Calv.*, l. I, c, XVIII, n. 3).

dès la création prédestine tous les damnés à l'enfer : erreur que nous refuterons dans le paragraphe suivant.

XLIX. Voici la raison que Calvin allègue en faveur de ses exécrables propositions : Dieu ne pourrait avoir la prescience du sort heureux ou malheureux de chacun de nous, s'il n'avait déterminé par un décret les bonnes et les mauvaises actions que nous faisons pendant le cours de notre vie[1] Mais autre chose est de prévoir, autre chose de décréter d'avance les péchés des hommes. Il n'y a pas à douter que Dieu, par son infinie intelligence, connaisse et comprenne toutes les choses à l'avenir, et entre autres choses toutes les fautes que chacun de nous commettra : mais parmi toutes ces choses, il y en a que Dieu prévoit comme devant arriver en conséquence de ses décrets positifs, et les autres comme devant arriver par sa pure permission. Mais ses décrets, non plus que ses permissions, ne blessent en rien la liberté de l'homme; car en prévoyant ses bonnes et ses mauvaises actions, il les prévoit toutes comme faites librement. Les sectaires font cet argument : Si Dieu a prévu le péché de Pierre, il ne s'est certainement pas trompé dans sa prévision : il faut donc que Pierre pèche nécessairement, lorsque le moment prévu sera arrivé. L'expression *nécessairement* n'est pas juste; il péchera infailliblement, puisque Dieu l'a prévu et qu'un Dieu ne peut se tromper dans sa prévision; mais Pierre ne péchera pas nécessairement, s'il pèche, ce sera librement et par sa propre malice : Dieu le permettra pour ne pas le priver de la liberté qu'il lui a donnée.

L. Voyons maintenant combien d'absurdités s'ensuivraient, s'il fallait admettre les assertions des sectaires. Première absurdité : ils veulent que, pour de justes fins, Dieu ordonne et veuille tous les péchés qui se commettent dans le monde. Mais les Ecritures nous disent clairement que Dieu ne veut pas le péché, qu'il le déteste, et ne peut le voir sans horreur, qu'il veut, au contraire, notre sanctification. « Vous ne voulez, ô mon Dieu,

1. Decretum quidem horribile fateor ; inficiari tamen nemo poterit, quin præsciverit Deus, quem exitum est et habiturus homo, et ideo præseverit, quia decreto suo sic ordinaverat.

rien de ce qui est injuste[1], » est-il dit dans les Psaumes[2] « Dieu hait souverainement l'impie et son impiété[2] » a dit l'auteur de la Sagesse « La pureté de vos regards ne permet pas qu'ils s'arrêtent sur le mal qui se commet, » a dit Habacuc[3]. Or, si Dieu nous assure qu'il ne veut pas le péché, qu'il le hait, qu'il le défend, comment les sectaires peuvent-ils dire que Dieu, se rendant contraire à lui-même, veut les péchés et les décrète d'avance? Calvin a vu cette difficulté, et il a dit : « Quant à ce qu'ils objectent. S'il n'advient rien que par le vouloir de Dieu, qu'il y aura deux volontez contraires en luy, en tant qu'il decerneroit en son conseil estroit les choses qu'il a manifestement défendues par sa loy : la solution est facile[4]. » Apprenons maintenant de l'auteur comment il explique cette contrariété de volonté en Dieu. Il dit que l'on se tire de cette difficulté comme font les ignorants qui ne savent que répondre à une question difficile : « Nous ne comprenons pas, *Non capimus.* » Mais la vraie réponse, c'est que la supposition de Calvin est entièrement fausse, parce que Dieu ne peut vouloir ce qu'il nous défend, ce qu'il a en horreur. Mélanchthon lui-même s'est cru obligé de dire dans sa confession d'Augsbourg, contrairement à Luther, que le péché a sa cause dans la volonté de l'impie, qui se détourne de Dieu[5]

LI. Deuxième absurdité. Ils disent que Dieu pousse le démon à tenter l'homme, que Dieu lui-même le tente et l'excite au péché. — S'il en est ainsi, pourquoi Dieu nous défend-il de consentir à nos appétits déréglés? « Ne vous laissez point aller à vos désirs, » nous dit-il dans l'Ecclésiastique[6]. » Il nous commande de fuir le péché comme on fuirait devant un serpent[7]

1. Quoniam non Deus iniquitatem volens tu es (*Ps.* v, 5).
2. Odio sunt Deo impius et impietas ejus (*Sap.*, xiv, 9).
3. Mundi sunt oculi tui ne videas malum ; et respicere ad iniquitatem non poteris (*Habac.*, i, 13).
4. Quod primo objiciunt : si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas esse in eo contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quæ lege sua palam vetuit, facile diluitur (*Calv.*, *Inst.*, lib. I, c. xviii, nº 3).
5. Causa peccati est voluntas impiorum, quæ avertit se a Deo.
6. Post concupiscentias tuas non eas (*Eccli.*, xviii, 30).
7. Quasi a facie colubri fuge peccata (*Eccli.* xxi, 2).

Saint Paul nous exhorte à prendre contre les tentations du démon l'armure de Dieu, qui est la prière[1] Saint-Etienne reprochait aux Juifs de résister à l'Esprit-Saint. S'il était vrai que Dieu nous pousse au péché, les Juifs auraient pu répondre à saint Etienne : Nous ne résistons pas à l'Esprit-Saint, nous faisons au contraire ce qu'il nous inspire, et nous vous lapidons. Jésus-Christ nous enseigne à prier, et nous dit de demander à Dieu qu'il ne permette pas que nous soyons tentés par de mauvaises actions qui nous feraient tomber[2]. Or, si Dieu excite le démon à nous tenter, s'il nous tente lui-même et nous pousse au mal, s'il décrète que nous péchions, comment se fait-il qu'il nous ordonne de fuir le péché, de lui résister, et de prier que nous soyons délivrés des tentations? Si Dieu a décidé que Pierre aura telle tentation, qu'il en sera vaincu, comment Pierre peut-il prier Dieu qu'il le délivre de cette tentation, qu'il change un décret qu'il a fait? Non, Dieu ne pousse jamais le démon à nous tenter, mais il le permet seulement pour nous éprouver. En nous tentant, le démon commet une œuvre d'impiété; or, Dieu peut-il imposer une œuvre d'impiété? « Non, a répondu d'avance l'Ecclésiastique, Dieu n'a commandé à personne d'agir avec impiété[3] » Au contraire, dans toutes les tentations, Dieu nous offre et nous présente les secours suffisants pour résister, et il proteste qu'il ne permettra jamais que nous soyons tentés au-dessus de nos forces : « Dieu est fidèle, écrivait l'Apôtre aux Corinthiens, et il ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces[4] » Mais, répliquent nos adversaires, n'avons-nous pas plusieurs passages de l'Ecriture qui prouvent que Dieu a tenté les hommes? « Dieu les a tentés[5], a dit l'auteur de la Sagesse en parlant des justes. Nous lisons de même dans la Genèse que Dieu a tenté Abraham[6]. — Réponse. Il faut éta-

1. Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. (*Ephes.*, VI, 11).
2. Et ne nos inducas in tentationem.
3. Nemini mandavit (Deus) impie agere (*Eccli.*, XV, 21).
4. Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis (I *Cor.*, X, 13).
5. Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se (*Sap.*, III, 5).
6. Tentavit Deus Abraham (*Gen.*, XXII, 1).

blir une distinction : le démon tente les hommes pour les faire tomber dans le péché; Dieu ne les tente que pour éprouver leur fidélité, comme il fit pour Abraham. C'est ainsi qu'il en use sans cesse à l'égard de ses fidèles serviteurs. Au reste, Dieu ne pousse jamais l'homme au péché; c'est l'office du diable. « Dieu les a tentés, dit à la vérité l'auteur de la Sagesse; mais il ajoute : « Et il les a trouvés dignes de lui [1] « Dieu ne sollicite jamais les hommes à faire le mal, a dit aussi l'apôtre saint Jacques, et il ne tente personne [2] »

LII. Troisième absurdité. Le Seigneur nous dit par son apôtre : « Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu [3] » Ainsi, nous autres catholiques, nous sommes tenus d'examiner les résolutions que nous devons prendre, les conseils que l'on nous donne, même dans les choses qui, au premier abord, nous paraissent honnêtes et saintes; car souvent ce que nous prenons pour une inspiration de Dieu est une instigation satanique pour nous perdre. Mais dans le système calviniste, qu'avons-nous besoin d'examiner si c'est l'esprit bon ou mauvais qui nous meut, puisque l'un et l'autre viennent de Dieu, qui veut que nous fassions tant le bien que le mal qu'il nous inspire[2]. Ainsi donc, la grande maxime des sectaires d'interpréter l'Ecriture d'après son esprit privé est désormais inutile, puisque, quoi qu'on fasse, et quelque erreur d'interprétation, quelque hérésie que l'on commette, on est toujours inspiré de Dieu.

LIII. Quatrième absurdité. Toutes les Ecritures nous disent et nous répètent que Dieu est beaucoup plus porté à user de miséricorde et à pardonner, qu'à exercer sa justice et à punir : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité[4], » lisons-nous dans les Psaumes. » « La terre est pleine des effets de la miséricorde du Seigneur [5], » y trouvons-nous encore : «Les

1. Deus tentavit eos et invenit illos dignos se (*Sap.*, III, 5).
2. Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat (*Jac.*, I, 13).
3. Nolite omni spiritui credere, sed probate si ex Deo sint (I *Joan.*, IV, 4).
4. Universæ viæ Domini misericordia et veritas (*Psal.* XXIV, 10).
5. Misericordia Domini plena est terra (*Psal*, XXXV, 1).

miséricordes de Dieu s'étendent sur toutes ses œuvres, » dit toujours le Psalmiste [1] « La miséricorde s'élève au-dessus de la justice [2], » a dit à son tour l'apôtre saint Jacques : de sorte que Dieu surabonde en miséricorde, non-seulement à l'égard des justes, mais encore à l'égard des pécheurs. Il suffit, pour nous faire connaître le vif désir que le Seigneur a de nous combler de ses biens et de nous sauver, de ces paroles tant de fois répétées dans l'Evangile : « Demandez et vous recevrez[3]. — Demandez, et il vous sera donné [4] — Quiconque demande reçoit [5] » A tous il ouvre ses trésors, il offre lumières, amour divin, grâce efficace, persévérance finale, salut éternel : pour obtenir tous ces biens, il ne faut que les demander. Dieu est fidèle, il ne peut manquer de remplir ses promesses. Celui donc qui se perd, se perd par sa propre faute. Calvin dit qu'il y a peu d'élus : Bèze en est un ; les autres, ce sont ses disciples. Le reste est frappé de réprobation; c'est sur eux seuls que Dieu exerce sa justice, puisqu'il les a prédestinés à l'enfer, et qu'en conséquence il les prive de toutes grâces, et les pousse lui-même au mal. Nous devons donc, d'après Calvin, nous figurer, au lieu d'un Dieu miséricordieux, un Dieu tyran, et même le plus cruel et le plus injuste de tous les tyrans, puisqu'il veut que les hommes pèchent, pour se donner le plaisir de les tourmenter pendant l'éternité. — C'est pour exercer sa justice, dit Calvin. — Mais cette justice, c'est la cruauté des tyrans, qui veulent que leurs sujets commettent des crimes, pour donner ensuite libre cours à leur sanguinaire justice.

LIV Cinquième absurdité. S'il y a pour l'homme nécessité de pécher (et il y a nécessité, puisque Dieu veut qu'il pèche, et l'excite au mal), il y a donc injustice à le punir : car celui qui est nécessité au mal, qui n'a plus de liberté, n'est pas coupable. Bien plus, l'homme, en suivant la volonté de Dieu, qui veut qu'il

1. Miserationes ejus super omnia opera ejus (*Psal.* CXXXIV, 9).
2. Super exaltat autem misericordia judicium (*Jac.*, II, 13).
3. Petite, et accipietis (*Jo.*, XVI, 24).
4. Petite et dabitur vobis (*Matth.*, VII, 7).
5. Omnis enim qui petit, accipit (*Luc.* XI, 10).

pèche, est digne de récompense, puisqu'il a obéi à la volonté divine. Comment donc se peut-il que Dieu le punisse pour exercer sa justice? Bèze allègue ce passage de l'Apôtre : « Dieu fait toutes choses selon le dessein de sa volonté [1] » Si tout se fait par la volonté de Dieu, donc les péchés se font aussi par sa volonté. — Mais non, Bèze se trompe : tout se fait par la volonté de Dieu, hormis les péchés. Dieu ne veut pas le péché, il ne veut pas que personne se perde par le péché. « Est-ce que je veux la mort de l'impie, dit le Seigneur » par la bouche d'Ezéchiel [2]? — « Il ne veut pas que personne périsse[3], » nous dit saint Pierre. Dieu veut que nous nous rendions tous saints : « La volonté de Dieu, c'est votre sanctification [4], » écrivait saint Paul aux Thessaloniciens.

LV. Sixième absurdité. Les sectaires disent que Dieu même opère avec nous le péché, et qu'il se sert de nous comme d'instruments ponr le commettre; et c'est pourquoi Calvin, comme nous l'avons observé tout d'abord, a l'audace d'appeler Dieu auteur du péché. Cette doctrine demeure condamnée par le canon suivant du concile de Trente (*Sess.* VI, can. VI) : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que c'est Dieu qui opère les œuvres mauvaises, aussi bien que les bonnes, non-seulement en tant qu'il les permet, mais si proprement et si véritablement par lui-même, que la trahison de Judas n'est pas moins son ouvrage que la vocation de saint Paul; qu'il soit annthème [5]. » Mais si Dieu est l'auteur du péché, puisque c'est lui qui le veut, et qui nous y entraîne, et qui le fait avec nous, comment se fait-il que l'homme pèche et que Dieu ne pèche pas ? Zuingle interrogé sur cette

1. Qui (Deus) operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ (*Eph.*, I, 11).
2. Numquid voluntatis meæ est mors impii ? dicit Dominus (*Ezech.*, XVIII, 23).
3. Nolens aliquos perire (II *Petr* III, 9).
4. Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra (I *Thess.*, IV, 3).
5. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, anathema sit.

difficulté, et ne sachant quelle autre chose répondre, se récrie tout furieux : « Demandez-le à Dieu lui-même, car, pour moi, je n'ai pas assisté à ses conseils[1] » A cette même difficulté qu'il y a de concevoir comment il est possible que Dieu condamne les hommes exécuteurs de péchés que lui-même opère par leur moyen, tandis que, dans les œuvres mauvaises, ce n'est pas l'instrument, qui est coupable, mais le moteur intelligent de l'instrument, et que, par conséquent, si l'homme en péchant ne faisait que l'office d'instrument de Dieu, ce ne serait pas l'homme qui serait coupable, mais Dieu même : Calvin répond que « le sens charnel ne comprend pas comment (cela) puisse se faire[2] » Toutefois quelques sectaires répondent que Dieu ne pèche point en opérant le péché, mais que l'homme seul pèche, parce qu'il opère pour une mauvaise fin, et que Dieu, au contraire, opère pour une bonne qui est d'exercer sa justice en punissant le pécheur pour ses péchés. Mais cette réponse ne suffit point encore pour excuser la Divinité ; puisque, selon Calvin, Dieu, par son décret, prédestine l'homme, non-seulement à faire l'œuvre du péché, mais à la faire avec une volonté mauvaise, autrement il ne pourrait le punir. Dieu est donc véritablement auteur du péché en tant que péché, et pèche véritablement lui-même. Zuingle donne une autre raison (*Zuingl.*, *Serm. de provid.*, c. v) ; il dit que l'homme pèche, parce qu'il agit contre la loi ; au lieu que Dieu ne peut pécher, parce qu'il n'y a pas de loi pour lui. Calvin lui-même trouve cette raison inepte : « Nous n'imaginons point, dit-il, un Dieu qui n'ait nulle loy, veu qu'il est loy à soy-mesme[3]. » Personne, il est vrai, ne peut imposer de loi à la Divinité ; néanmoins sa justice et sa bonté même sont des lois pour lui. Or, de même que le péché est contraire à la loi de nature, de même il est opposé à la bonté de Dieu ; et, par conséquent, Dieu ne peut jamais vouloir le péché. Mais puisque le calviniste prétend que tout ce que fait l'homme, bien et mal, il le fait par nécessité,

1. De hoc ipsum Deum interroga; ego enim ei non fui in consiliis.
2. Vix capit sensus carnis (*Calv.*, *Inst.*, l. I, c. XVIII, n. 1).
3. Non fingimus Deum ex legem (*Idem.*, l. III, c. XXIII, 2).

par la raison que tout est l'ouvrage de Dieu ; supposons que quelqu'un s'avise de le frapper rudement, et qu'à la plainte qu'il lui en ferait : Pourquoi me frappes-tu? l'homme brutal lui réplique, en lui disant : Ce n'est pas moi qui te frappe, c'est Dieu, c'est lui qui pousse mon bras et lui donne la force de te rompre bras et jambes : je voudrais bien savoir si ce calviniste l'excuserait conséquemment à la doctrine de son maître, ou s'il ne lui dirait pas tout indigné : Dieu, dis-tu ! Non, ce n'est pas Dieu, c'est bien toi qui me frappes, et par ta volonté propre, qui est de satisfaire, en me frappant, la haine que tu me portes. Malheureux hérétiques, ils savent bien qu'ils s'abusent eux-mêmes : s'ils sont aveugles, c'est qu'ils veulent l'être.

LVI. Les sectaires objectent encore beaucoup de passages de l'Ecriture, par lesquels ils prétendent prouver que Dieu veut, commande et opère le péché, comme ce passage d'Isaïe : « Je suis le Seigneur,... c'est moi qui fais la paix et qui crée le mal [1] Tertullien répond qu'on donne le nom de maux à deux choses bien différentes, savoir, aux péchés, et aux supplices qui en sont le châtiment [2]. Or c'est bien Dieu qui institue les supplices, mais ce n'est pas lui qui fait les péchés. Puis Tertullien ajoute que c'est le diable qui est l'auteur du mal de la coulpe, et que Dieu l'est seulement du mal de la peine [3] Dans la révolte d'Absalon contre David, Dieu voulut la punition du père, mais non le péché du fils.

Il est écrit, objecte-t-on encore : « C'est le Seigneur qui a ordonné à Séméi de maudire David [4]. » Et dans Ezéchiel (XIX, 9) « C'est moi le Seigneur qui ai trompé ce prophète [5]. » Dans les Psaumes (CXIV, 29) : « Dieu changea leurs cœurs, pour qu'ils haïssent son peuple [6]. » Dans saint Paul : « Dieu leur enverra des illusions si efficaces, qu'ils croiront au mensonge [7] » Donc

1. Ego Dominus... faciens pacem et creans malum (*Isa.*, XL, 7).
2. Mala dicuntur, et delicta, et supplicia.
3. Malorum culpæ diabolum, malorum pœnæ Deum.
4. Dominus præcepit Semeï, ut malediceret David (II *Rois*, XVI, 10).
5. Ego Dominus decepi prophetam illum.
6. Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.
7. Mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.

Dieu commande et opère le péché. — Les sectaires ne veulent pas distinguer dans ces textes la volonté de Dieu d'avec sa permission. Dieu, pour de justes fins, permet que les hommes se trompent et pèchent, soit pour la punition des impies, soit pour le profit des bons; mais jamais il ne veut, ni ne fait le péché. Tertullien a dit à ce sujet : « Dieu n'est pas l'auteur du mal, puisque ce n'est pas lui qui le commet; mais il est incontestable qu'il le laisse se commettre [1] » Saint Ambroise a dit de son côté : « Dieu fait ce qui est bon, non ce qui est mauvais [2]. » Saint Augustin a dit de même : « Dieu sait condamner l'iniquité, mais non la commettre [3] »

§ VII

Dieu n'a jamais prédestiné personne à la damnation, sans tenir compte de ses péchés.

LVII. La doctrine de Calvin est précisément le contraire de cette proposition. Il dit que Dieu a prédestiné un grand nombre d'hommes à la damnation, non à cause de leurs péchés, mais uniquement pour son bon plaisir. Voici son langage : « Dieu ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi, selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie [4]. Et, pour toute raison d'une telle prédestination, Calvin nous donne la volonté de Dieu [5]. Doctrine en vérité fort commode; les hérétiques sont ainsi libres de faire tout ce qu'ils veulent, sans remords et sans crainte, appuyés sur le fameux dilemme : Si je suis prédestiné, je me sauverai, quelque mal que je commette; si je ne le suis pas, je me damnerai, quelques bonnes œuvres que je fasse. Cet argument me rappelle la réponse que fit, au rapport de Césaire, un médecin au landgrave Louis, qui avait allégué la même raison à

1. Deus non est mali auctor, quia non effector, certe permissor.
2. Deus operatur quod bonum est, non quod malum.
3. Iniquitatem damnare novit ipse, non facere.
4. Aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur; itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem, prædestinatum dicimus (*Calv.*, *Inst.*, lib. III, XXI, 5).
5. Neque in aliis reprobandis aliud habuimus quam ejus voluntatem *Calv. Inst.*, lib. III, c. XXI, n. 11).

quelqu'un qui le reprenait de ses désordres. Le prince allemand tomba malade, et, étant au lit de la mort, il fit venir le médecin pour le guérir. Celui-ci alla le trouver; et comme le landgrave implora les secours de son art, le médecin, qui n'avait pas oublié la fameuse réponse de l'homme en bonne santé : Prince, lui dit-il, à quoi peut vous servir un médecin? Si l'heure de votre mort est arrivée, vous mourrez avec tous mes remèdes ; si elle ne l'est pas, vous vivrez sans mes secours. Alors le malade répondit : Ah, Monsieur, donnez-moi tous les secours qui sont en votre puissance ; la mort approche, hâtez-vous. Il est possible que vos remèdes me guérissent, sans eux je vais infailliblement mourir.— Le médecin, qui était un homme prudent, lui dit : Si vous croyez que mon art peut conserver la vie de votre corps, pourquoi négligez-vous de recouvrer celle de votre âme par la confession de vos fautes ? Le prince se laissa persuader, et se convertit.

LVII. Donnons à Calvin une réponse directe. Si vous êtes prédestiné à la vie éternelle, vous êtes prédestiné à vous sauver par le moyen des bonnes œuvres que vous ferez, ou au moins afin que votre prédestination se réalise ; si, au contraire, vous êtes destiné à l'enfer, vous n'y êtes destiné que pour vos propres péchés, et non par la pure volonté de Dieu, contre qui vous proférez vos blasphèmes. Cessez donc de pécher, faites de bonnes œuvres, et vous vous sauverez. Quant à ce que Calvin suppose que Dieu a créé une foule d'hommes pour l'enfer, cette supposition est absolument fausse. Il est dit mille fois dans l'Ecriture, et dans les termes les plus clairs, que Dieu veut sauver tous les hommes. Nous avons là-dessus, premièrement, ce témoignage de l'apôtre saint Paul, qui est on ne peut plus formel : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'il arrivent à la connaissance de la vérité[1] » Cette vérité, que Dieu veut le salut de tous les hommes, doit être crue et confessée de tous, comme le dit saint Prosper, en commentant ces paroles de l'apôtre de la manière suivante : « On doit croire

1. Qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire (I *Tim.*, II, 4).

et reconnaître de tout cœur que le Seigneur veut le salut de tous, puisque l'apôtre qui a exprimé cette pensée nous recommande avec soin de prier pour tous les hommes[1] » L'argument est clair, puisque, après avoir dit : « Je recommande avant tout de faire des prières pour tous les hommes[2] », l'Apôtre ajoute : « Car c'est une chose bonne et agréable à Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés[3] » Ainsi l'Apôtre veut que l'on prie pour tous les hommes, parce que Dieu veut les sauver tous. Le même raisonnement a été employé par saint Jean-Chrysostome : « Si Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, c'est avec raison qu'il faut prier Dieu pour eux tous ; s'il désire que tous se sauvent, ayez donc, vous aussi, la même volonté que lui[4]. » Ajoutez encore ce que le même apôtre dit au Sauveur : *Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (I Tim., II, 6.) » Si Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour la rédemption de tous les hommes, c'est qu'il a voulu les sauver tous.

LIX. Mais, dit Calvin, Dieu prévoit certainement les œuvres bonnes ou mauvaises de chacun. Si donc il a déjà décrété d'envoyer quelqu'un en enfer en vue de ses péchés, comment peut-on dire qu'il veut sauver tous les hommes ? — Nous répondons, avec saint Jean-Damascène, saint Thomas d'Aquin, et la généralité des docteurs catholiques, en ce qui concerne la réprobation des pécheurs, qu'il faut distinguer la priorité de temps, de la priorité d'ordre ou de raison. Quant à la priorité de temps, le décret de Dieu est antérieur au péché de l'homme ; mais quant à la priorité d'ordre, le péché de l'homme est antérieur au dé-

1. Sincerissime credendum atque profitendum est, Dominum velle omnes homines salvos fieri, si quidem Apostolus (cujus hæc sententia est), sollicite præcipit, ut Deo pro omnibus supplicetur (*S. Prosp.*, resp. ad 2. *object. Vincent.*

2. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes.... pro omnibus hominibus.

3. Hoc enim bonum est et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri.

4. Si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare. Si omnes ipse salvos fieri cupit, illius et tu concorda voluntati. (*In I ad Tim.*, II, *hom.* VII).

cret divin, parce que Dieu n'a condamné de toute éternité les pécheurs, qu'en vue des péchés qu'il leur arrivera de commettre. Voici les paroles de saint Jean Damascène : « Dieu a la volonté antécédente de nous sauver tous, parce que, comme il est bon, il veut nous rendre semblablement bons ou participants de sa bonté; mais, d'un autre côté, comme il est juste, il veut que ceux qui pèchent soient punis[1] » Saint Thomas tient le même langage : « La volonté antécédente en Dieu est celle qui lui fait vouloir que tous les hommes soient sauvés... Mais, eu égard à toutes les circonstances de chaque personne, il ne convient pas que tous soient également sauvés : car, s'il est bon que quiconque se dispose et consent à se sauver se sauve effectivement, il ne l'est pas que ceux-là mêmes soient sauvés, qui ne le veulent pas et s'y opposent... Et cette dernière volonté de Dieu, c'est ce qu'on appelle la volonté conséquente, parce qu'elle présuppose la prévision des actions humaines, non comme cause de cette volonté même, mais comme raison de la chose voulue[2] »

LX. Il y a encore beaucoup de textes qui confirment cette vérité, que Dieu veut sauver tous les hommes. Nous ne voulons pas omettre d'en rapporter ici au moins quelques-uns. « Venez à moi, dit le Seigneur, vous tous qui êtes dans la peine et qui êtes chargés, et je vous soulagerai[3]. » Oui, venez tous, ô vous qui gémissez sous le poids du péché ! et je réparerai le mal que vous vous êtes fait à vous-mêmes. S'il invite tous les hommes à chercher le remède de leurs maux, il a donc une vraie volonté de les guérir tous. Saint Pierre dit, d'un autre côté : « Il use de patience par bonté pour vous, ne voulant pas qu'aucun de vous

1. Deus præcedenter vult omnes salvari, ut efficiat nos bonitatis suæ participes, ut bonus ; peccantes autem puniri vult, ut justus (lib. II, *de Fide orth.*, c. 2).

2. Voluntas antecedens est, qua (Deus) omnes homines salvos fieri vult.... Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur ; bonum enim est eum qui se præparat et consentit salvari, non vero nolentem et resistentem.... Et hæc dicitur voluntas consequens, eo quod præsupponit præscientiam operum, non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti (In., c. VI *Joan.*, *lect.* 4).

3. Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. (*Matth.*, XI, 28).

périsse, mais que tous aient recours à la pénitence [1] » Remarquez ces mots, « que tous aient recours à la pénitence[2] » Dieu ne veut la mort de personne, pas même des pécheurs, tant qu'ils sont en cette vie; mais il veut que tout fassent pénitence et soient sauvés. Ouvrons le livre des Psaumes, nous lirons (XXIX, 5): « Que sa colère est provoquée par l'indignation que nos péchés lui causent, mais que sa volonté est que nous vivions [3]. » Saint Basile explique ainsi ce passage: « Que veut donc dire le Psalmiste par ces mots: *et vita in voluntate ejus?* Il veut dire que c'est la volonté de Dieu que tous les hommes participent à la vie éternelle [4]. » Quelque coupables que nous soyons envers Dieu, il ne veut pas notre mort, mais il veut que nous ayons la vie. Il est dit, au Livre de la Sagesse (XI, 25): « Vous aimez, Seigneur, tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait [5]. » Et, un peu plus bas: « Vous êtes indulgent envers tous, parce que tout est à vous, Seigneur, qui aimez les âmes[6]. » Si donc Dieu aime toutes ses créatures, et les âmes en particulier, toujours disposé à leur pardonner dès qu'elles se repentent de leurs fautes, comment pouvons-nous penser qu'il les ait créées pour les voir souffrir éternellement dans l'enfer? Non, Dieu ne veut pas nous perdre, mais nous sauver. Quand il voit que nous nous attachons obstinément au péché, que nous marchons à grands pas vers la mort éternelle, il s'apitoie sur notre malheur, et nous conjure en quelque sorte de ne pas nous perdre: « Et pourquoi, dit-il, ô maison d'Israël, voulez-vous périr? Revenez à moi, et vivez [7] » Comme s'il nous disait: Pécheurs infortunés, pourquoi donc voulez-vous vous damner? Revenez à moi, et vous retrouverez la vie que vous avez perdue. De là vient que Notre-Seigneur, voyant

1. Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti. — 2. Omnes ad pœnitentiam reverti (II, *Petr.*, III, 9).

3. Quoniam ira in indignatione ejus, et vita in voluntate ejus.

4. Et vita in voluntate ejus, quid ergo dicit? nimirum quod vult Deus omnes vitæ fieri participes.

5. Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti (XI, 25).

6. Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas.

7. Et quare moriemini, domus Israel? Revertimini, et vivite.

un jour la ville de Jérusalem, et considérant les calamités que les Juifs allaient attirer sur eux en le faisant injustement mourir, se mit à pleurer de compassion : « Voyant la ville, il pleura sur elle [1]. » Il déclare ailleurs qu'il ne veut pas la mort du coupable [2] ; et, dans le trente-troisième chapitre du même prophète, il va jusqu'à employer le serment : « Je le jure par moi-même, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort de l'impie, mais qu'il se convertisse en quittant la voie où il marche, et qu'il vive [3] »

LXI. Après de si puissants et si nombreux témoignages de l'Ecriture, qui prouvent évidemment que Dieu veut le salut de tous les hommes, le père Petau dit avec raison que ce serait faire injure à la miséricorde divine et réduire les enseignements de la foi à de misérables chicanes, que de dire encore que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes : « Que si, en présence de ces passages de l'Ecriture, a dit le P. Petau, par lesquels Dieu nous atteste avec larmes et serment, et à tant de reprises, sa volonté de sauver tous les hommes, on peut encore calomnier sa bonté et l'accuser d'une volonté contraire, en lui faisant dire qu'à l'exception d'un petit nombre de personnes, il veut perdre tout le genre humain, et non le sauver, que restera-t-il de si clair dans les dogmes de la foi, qui ne puisse de même être détourné à des sens pervers [4] ? » Le cardinal Sfondrate soutient de même, que dire que Dieu ne veut sauver que quelques personnes, et perdre tout le reste par un décret absolu, après avoir tant de fois répété qu'il veut le salut de tous les hommes, c'est faire de Dieu une divinité de théâtre, qui dit une chose et en fait une

1. Videns civitatem, flevit super illam (*Luc.*, XIX, 41).
2. Nolo mortem morientis (*Ez.*, XVIII, 32).
3. Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertetur impius a via sua, et vivat (*Ez.*, XXXIII, 11).
4. Quod si ista scripturæ loca, quibus hanc suam voluntatem tam illustribus ac sæpe repetitis sententiis, imo lacrymis ac jurejurando, testatus est Deus, calumniari licet, et in contrarium detorquere sensum, ut præter paucos genus humanum omne perdere statuerit, nec eorum servandorum voluntatem habuerit, quid est adeo disertum in fidei decretis, quod simul ad injuria et cavillatione tutum esse possit (*Petav.*, *Theol, Dogm.*, t. I, lib. X, c. XV, n. 5) ?

autre[1] Tous les saints Pères, grecs et latins, conviennent que Dieu veut sincèrement le salut de tous. Le savant P Petau, que nous venons de citer, rapporte les textes des saints Justin, Basile, Grégoire, Cyrille, Chrysostome et Méthodius. Interrogeons les Pères de l'Eglise latine. Saint Jérôme s'exprime ainsi : « Dieu veut sauver les hommes ; mais, comme personne n'est sauvé indépendamment de sa propre volonté, il veut que nous voulions le bien, afin que, cette condition étant une fois remplie de notre part, il puisse accomplir en nous ses desseins de miséricorde[2] » Saint Hilaire : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, c'est-à-dire non-seulement ceux qui appartiendront au nombre des saints, mais tous sans exception, pour que personne ne puisse accuser Dieu de partialité[3] » Saint Paulin : « Jésus-Christ dit à tous : Venez à moi ; car, comme il nous a tous créés, il veut qu'autant qu'il est en lui, nous soyons tous sauvés[4]. » Saint Ambroise : « Dieu a dû témoigner sa volonté à l'égard des impies eux-mêmes ; et c'est pourquoi il a voulu ne pas faire d'exception par rapport à celui-là même qui devait le trahir, afin que tous comprissent que, dans le choix même de ce traître, il montrait d'une manière éclatante, que tous sont appelés au salut : et cette conduite de Dieu atteste à tous les hommes qu'il veut les sauver tous[5]. » Je néglige, pour n'être pas trop long, les autres textes qui militent en notre faveur. Au reste, Dieu veut nous sauver vraiment

1. Plane qui aliter sentiunt, nescio an ex Deo vero Deum scenicum faciant (*Nodus. præd.*, par. I, § 1).

2. Vult Deus salvare homines ; sed quia nullus absque propria voluntate salvatur, vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium (*Comment. in* c. I, *ad Ephes.*).

3. Omnes homines Deus salvos fieri vult, et non eos tantum qui ad sanctorum numerum pertinebunt, sed omnes omnino, ut nullus habeat exceptionem (Ep. *ad Aug.*).

4. Omnibus dicit Christus Venite ad me.... Omnem enim, quantum in ipso est, hominem salvum fieri vult, qui fecit omnes (*Ep.* XXIV, *ad Sever.*, n. 9).

5. Etiam circa impios suam ostendere debuit voluntatem, et ideo nec proditorem debuit præterire, ut adverterent omnes, quod in electione etiam proditoris sui salvandorum omnium insigne protendit.... et quod in Deo fuit, ostendit omnibus quod omnes voluit liberare (Lib. *de parad.*, c. VIII, n. 39).

et autant qu'il est en lui ; le précepte divin de l'espérance en est une preuve, comme le remarque l'auteur de la *Théologie de Périgueux*. En effet, si nous n'avions pas la certitude que Dieu veut nous sauver tous, notre espérance ne serait pas une ancre sûre et ferme, comme le veut saint Paul [1]. Elle serait faible et incertaine : « Quelle confiance, dit à ce sujet la *Théologie de Périgueux*, pourrait-on espérer de la miséricorde de Dieu, si l'on n'est pas assuré que Dieu veuille le salut de tous [2] ? » Cette raison est frappante. Elle n'est qu'indiquée ici, on peut la voir développée dans notre livre de la Prière [3].

LXII. Calvin dit à cela que le péché d'Adam a fait une *masse damnée* de tout le genre humain, et que Dieu, par conséquent, n'est point injuste en ne sauvant que quelques personnes, et en damnant tout le reste des hommes, non pour leurs propres péchés, mais pour celui d'Adam. Nous répondons que Jésus-Christ a racheté par sa mort cette *masse damnée :* « car le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu [4] » Notre Rédempteur n'a pas versé son sang pour les seules personnes qui doivent se sauver, mais pour tous, sans exception aucune : « Il s'est donné lui-même pour la rédemption de tous [5], » écrivait l'Apôtre à Timothée « Il est mort pour tout le monde [6], » écrivait-il de même aux Corinthiens. « Nous espérons dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, mais surtout des fidèles, » écrivait-il encore à saint Timothée [7] Pour nous prouver que tous les hommes étaient morts par le péché, le même apôtre nous dit que le Christ est mort pour tous : « La charité de Jésus-Christ, écrivait-il, nous presse, car, s'il est mort lui seul

1. Anchoram tutam ac firmam (*Hebr.*, VI, 18).
2. Divinam misericordiam sperare poterunt homines, si certum non sit quod Deus salutem omnium eorum velit (*Petricer.*, *Theol.*, t. I, c. III. q. 4).
3. Le grand moyen de la prière, 2e partie, c. IV.
4. Venit enim Filius hominis salvare quod perierat (*Matth.*, XVIII, 11)·
5. Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (I *Tim.*, II, 6).
6. Pro omnibus mortuus est Christus... (I. *Cor.*, IV, 15.)
7 Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium (I. *Tim.*, IV, 10).

pour le salut de tous, donc tous étaient morts[1] » Saint Thomas ajoute : « Jésus-Christ est médiateur de Dieu et des hommes, non de tels et tels hommes, mais de tous : ce qui ne serait pas, s'il ne voulait les sauver tous[2] »

LXIII. Mais si Dieu veut sauver tous les hommes, si d'ailleurs Jésus-Christ est mort pour tous, pourquoi tous ne se sauvent-ils pas? Saint Chrysostome, qui en fait la demande, donne lui-même la réponse : Parce que tous ne veulent pas se conformer à la volonté de Dieu qui veut les sauver tous, sans toutefois faire violence à la volonté de personne[3]. Saint Augustin dit aussi : « Dieu est bon, Dieu est juste : comme il est bon, il peut sauver quelques hommes sans mérite de leur part; comme il est juste, il ne peut damner personne sans qu'on l'ait mérité[4]. » Les Centuriateurs de Magdebourg eux-mêmes, en parlant des réprouvés, avouent que les SS. Pères ont enseigné que Dieu ne prédestine pas à l'enfer, mais qu'il condamne les pécheurs par la prescience qu'il a de leurs péchés[5]. Calvin réplique que, tout en prédestinant à l'enfer, Dieu toutefois n'exécute la peine qu'après le péché commis. Ainsi, d'après Calvin, Dieu prédestine d'abord les réprouvés au péché, afin de pouvoir ensuite les punir avec justice. Mais s'il y a injustice à envoyer des innocents aux flammes éternelles, n'y en a-t-il pas une plus grande, une plus atroce, à prédestiner des innocents au péché, afin de pouvoir ensuite leur infliger des peines? Cette observation est de saint Fulgence[6].

1. Charitas enim Christi urget nos.. quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo, omnes mortui sunt (II *Cor.*, v, 14).

2. Christus Jesus est mediator Dei et hominum, non quorumdam, sed inter Deum et omnes homines ; et hoc non esset, nisi vellet omnes salvare.

3. Cur igitur non omnes salvi fiunt, si vult Deus omnes salvos esse? Quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur; porro ipse neminem cogit (S. *Chrysos.*, hom. 43, *de Longitud. præm.*).

4. Bonus est Deus, justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est (S. *Augustin.*, lib. III, *cont. Julian.*, c. XVIII).

5. Patres nec prædestinationem in eo Dei, sed præscientiam solum admiserunt (*Centuriat.*, CII, c. IV).

6. Major vero injustitia, si lapso Deus retribuit pœnam, quem statim prædestinasse dicitur ad ruinam (S. *Fulgence*, lib. I, *ad Monim.*, c. XXIV).

LXIV Au reste, il est certain que ceux qui se perdent, se perdent par leur faute; saint Thomas l'a dit, le Seigneur donne à tous la grâce nécessaire pour se sauver : « Il appartient à la divine Providence de procurer à chacun les moyens nécessaires de salut [1] » Expliquant ailleurs le texte de saint Paul, que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés [2], » il dit : « C'est pourquoi la grâce ne manque à personne, mais elle se communique à tous, autant qu'il est en elle [3]. » C'est précisément ce qu'autrefois Dieu dit par la bouche d'Osée, son prophète, que si nous nous perdons, c'est par notre faute, parce que nous avons en Dieu tout le secours dont nous avons besoin pour nous sauver : « Ta perte, ô Israël, te vient de toi-même; ce n'est qu'en moi que tu trouveras ton secours [4] » Aussi l'Apôtre nous fait-il savoir que Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces [5]. Quelle affreuse injustice, quelle indigne cruauté ne serait pas celle du Dieu de Calvin ! Un Dieu qui oblige les hommes à observer des préceptes qu'il sait ne pouvoir être observés par eux ! « Ce serait une souveraine iniquité, disait saint Augustin, de tenir quelqu'un pour coupable de manquement à un devoir qu'il lui aurait été impossible de remplir [6] » Et saint Thomas : « On regarde comme une cruauté dans un homme d'en obliger un autre à l'accomplissement d'un devoir qu'il ne saurait remplir : donc on ne doit pas penser une semblable chose de Dieu [7] » Il en est autrement, dit le saint, lorsque « c'est la faute de l'homme, s'il

1. Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem (*S. Thomas, quæst.* XIV, *de Verit.*, art. 11, *ad* 1).

2. Qui vult omnes homines salvos fieri.

3. Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus (quantum in se est) se communicat (*Idem*, in epist. *ad Heb.*, c. XII, lect. 3).

4. Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum (*Oseæ*, XIII, 9).

5. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis (I *Cor.*, X, 13).

6. Peccati reum tenere quemquam, quia non facit quod facere non potuit, summa iniquitas est (*S. Augustin, de Anima*, lib. II, c. XII, n. 17).

7. Homini imputatur ad crudelitatem, si obliget aliquem per præceptum ad id quod implere non possit; ergo de Deo nullatenus est æstimandum (*S. Thomas*, in II. *Sent.*, dist. 28, q. 1, a 3),

lui manque la grâce au moyen de laquelle il pourrait observer les commandements [1]. » Cette négligence consiste à négliger de se servir au moins de la grâce éloignée de la prière, au moyen de laquelle nous pouvons obtenir la grâce prochaine d'observer les préceptes, comme l'enseigne le concile de Trente : « Dieu ne commande point l'impossible, mais en vous commandant une chose, il vous avertit de faire ce que vous pouvez, et de lui demander ce que vous ne pouvez de vous-même, et il vous aide pour que vous le puissiez faire [2]. »

LX. Concluons donc avec saint Ambroise, que le Sauveur a manifesté ses grandes miséricordes sur tous les hommes, quelque coupables qu'ils soient, en leur donnant les secours nécessaires pour les sauver [3] Et quel plus grand bonheur, disait saint Augustin, peut-il arriver à un homme malade, que d'avoir la vie entre ses mains, le remède infaillible pour se guérir, s'il en a la volonté [4]? Or, reprend saint Ambroise, celui qui se perd, se perd parce qu'il le veut, puisqu'il refuse le remède qui lui est présenté [5]. En effet, dit encore saint Augustin, il guérit tous les hommes, il leur donne une parfaite guérison, autant qu'il est en lui ; mais il ne guérit pas ceux qui refusent de revenir à la vie [6] Enfin, dit saint Isidore de Peluse, Dieu veut en toutes matières aider les pécheurs à se sauver, et, au jour du jugement, ils ne trouveront plus d'excuse pour éviter leur condamnation [7]

1. Ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata (*Idem*, qu. XIV, *de Verit.*, a. 14 ad 2).

2. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis (sess. VI, c. 13).

3. Omnibus opem sanitatis detulit,... ut Christi manifesta in omnes prædicetur misericordia, qui omnes homines vult salvos fieri (*S. Ambro.*, l. II, *de Abel*, c. III).

4. Quid enim te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas? (*S. Augustin*, tract. XII, *in Joan.*, circa fin.)

5. Quicumque perierit, mortis suæ causam sibi adscribit, qui curari noluit, cum remedium haberet.

6. Quantum in medico est sanare venit ægrotum,... Sanat omnino ille, sed non sanat invitum (*S. Augustin*, tract. XII, *in Joan.*, circa fin.).

7. Etenim serio et modis omnibus Deus vult eos adjuvare, qui in vitio volutantur, ut omnem eis excusationem eripiat (*S. Isidor. Pel.*, l. II, ep. 270).

LXIV A toutes ces preuves, Calvin oppose plusieurs textes de l'Ecriture qui semblent dire que Dieu endurcit le cœur des pécheurs, qu'il les aveugle pour qu'ils ne voient plus le chemin du salut. « J'endurcirai son cœur [1], » disait Dieu au sujet de Pharaon. « Aveugle le cœur de ce peuple, pour qu'il ne voie pas [2], » disait-il à Isaïe. Saint Augustin répond à de semblables textes, que Dieu endurcit le cœur des damnés en leur retirant les grâces dont ils se sont rendus indignes; mais il ne leur infuse pas la malice, comme le prétendait Calvin : « Il endurcit, dit au contraire saint Augustin, en faisant soustraction de sa grâce, mais non en infusant la méchanceté [3]. » C'est ainsi que le même docteur dit encore : « Dieu aveugle le pécheur en l'abandonnant à lui-même, mais non en l'aidant à commettre le mal [4]. » Autre chose est d'endurcir et d'aveugler les hommes, autre chose est de permettre (pour de justes fins, comme Dieu le fait) leur obstination et leur aveuglement. Il n'y a pas d'autre réponse à donner à l'objection tirée de ce que dit saint Pierre aux Juifs, quand il leur reprocha d'avoir mis à mort le Fils de Dieu : « Ce Jésus, leur dit-il, vous ayant été livré par un ordre exprès de la volonté de Dieu, et par un décret de sa prescience, vous l'avez fait mourir [5]. » Donc, disent-ils, il était dans les desseins de Dieu que les Juifs mettraient à mort Jésus-Christ, — On répond qu'à la vérité la mort du Christ avait été arrêtée dans le conseil de Dieu pour le salut du monde; mais le Seigneur n'a fait que permettre le péché des Juifs.

LX. Calvin objecte ce qu'on lit dans l'épître aux Romains (IX, 11) : « Avant que les deux enfants (d'Isaac) eussent rien fait de bien ni de mal (afin que le décret d'élection, que Dieu avait porté, demeurât stable), il fut dit à la mère, non à cause de leurs œuvres, mais par un effet du choix de Dieu : L'aîné

1. Ego indurabo cor ejus (*Exod.*, IV, 21).
2. Excæca cor populi hujus,... ne forte videat (*Isa.*, VI, 10).
3. Indurat subtrahendo gratiam, non infundendo malitiam (*S. August.*, epist. CXCIV, al. CV, *ad Sixtum*).
4. Excæcat Deus deserendo, et non adjuvando (*Idem*, *Tract.* LIII *in Joan.*).
5. Hunc definito consilio, et præscientia Dei traditum, interemistis (*Act.*, II, 23).

sera assujetti au plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü[1]. » Il objecte encore ces autres paroles que contient le même chapitre : « Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde[2]. » De plus, ces autres paroles : « Il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut[3]. » Et encore : « Est-ce qu'un potier n'est pas le maître de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables, et un autre destiné à des usages honteux[4] ? » — Après tout j'ignore ce que Calvin peut tirer de tous ces textes en faveur de sa fausse doctrine. S'il est dit dans saint Paul : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü[5], » il faut faire attention que ce texte était précédé de ces paroles : « Comme ils n'avaient encore fait ni bien ni mal[6] » Comment donc Esaü est-il sous la haine de Dieu avant d'avoir fait le mal? Saint Augustin répond : « Dieu ne hait pas l'homme dans Esaü, mais il hait le pécheur[7]. » Ensuite, que l'effusion de la miséricorde divine ne dépende pas de notre volonté, mais de la bonté de Dieu; qu'il laisse dans leurs péchés quelques pécheurs obstinés, qu'il en fasse des vases d'ignominie, qu'il use de miséricorde envers d'autres, pour en former des vases d'honneur : c'est ce que personne ne peut nier. « Si aucun pécheur ne peut se glorifier des miséricordes qui lui sont accordées, aucun ne peut se plaindre de ce que Dieu ne répand pas sur lui les grâces qu'il prodigue à d'autres, » dit saint Augustin. « C'est par un effet de la miséricorde de Dieu, que le secours divin est accordé à ceux qui la reçoivent, comme c'est par un effet de

1. Cum enim nondum aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esaü autem odio habui.

2. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.

3. Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.

4. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam ?

5. Jacob dilexi, Esaü autem odio habui.

6. Cum enim nondum aliquid boni egissent aut mali.

7. Deus non odit Esaü hominem, sed odit Esaü peccatorem.

sa justice qu'il n'est pas donné à ceux qui en sont privés[1] ! » Adorons donc les jugements de Dieu, et disons avec le même Apôtre : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! Comme ses jugements sont incompréhensibles, et ses voies impénétrables[2] ! » Mais tout cela déplaît à Calvin, qui veut, bon gré malgré, que Dieu prédestine les hommes à l'enfer, et que, pour cela, il les prédestine d'abord au péché. « Non, dit saint Fulgence, Dieu a pu prédestiner quelques-uns à la gloire, et d'autres à la peine : mais ceux qu'il a prédestinés à la gloire, il les a aussi prédestinés à la justice ; au lieu que ceux qu'il a prédestinés à la peine, il ne les a pas prédestinés au péché[3]. » Quelques-uns ont attribué cette erreur à saint Augustin, et Calvin a pris de là occasion de dire : « *Non dubitabo cum Augustino fateri voluntatem Dei esse rerum necessitatem*, » parlant de la nécessité qui obligerait les hommes à faire soit le bien, soit le mal (Cal., l. III, c. XXI, n. 7). Mais saint Prosper a bien su disculper son maître de cette odieuse imputation sur un point si grave : « Ce serait le comble de l'absurdité, dit-il, de prétendre que la prédestination divine influe sur les actions humaines, soit pour le bien, soit pour le mal[4] » Les Pères du concile d'Orange ont aussi pris la défense de saint Augustin dans la définition suivante : « Non-seulement nous ne croyons pas qu'il y en ait de prédestinés au mal par la puissance divine ; mais si quelques-uns veulent adopter une erreur si funeste, nous les repoussons loin de nous, et leur disons anathème[5]. »

1. Auxilium quibuscumque datur, misericorditer datur ; quibus autem non datur, ex justitia non datur (*S. Aug.*, lib. *de Corrept. et grat.*, c. V et VI, al. XI).

2. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus ! (*Rom.*, XI, 33.)

3. Potuit Deus prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam ; sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam ; quos prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam (*S. Fulgence*, lib. I, *ad Monim.*, c. XVI).

4. Prædestinationem Dei sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus operari, ineptissime dicitur (*S. Prosper.*, in libell. *ad Capit Gallor.*, c. VI).

5. Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sint qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

LXVIII. Calvin fait encore cette objection : « Vous-mêmes, catholiques, n'enseignez-vous pas que Dieu, en vertu de la souveraine puissance qu'il a sur toutes les créatures, peut, par un acte positif, exclure quelques personnes de la vie éternelle? C'est la *réprobation négative* soutenue par vos théologiens. » — Nous répondons qu'autre chose est de n'accorder pas la vie éternelle, autre chose de condamner à la mort éternelle. Ainsi il y a une grande différence entre n'être pas admis à la table d'un prince, et être jeté par lui dans les prisons. D'ailleurs tous nos théologiens n'admettent pas l'opinion que vous leur supposez ; ce n'est que la très-minime partie, le reste la repousse. Et, pour mon propre compte, je ne vois pas comment cette exclusion positive de la vie éternelle peut s'accorder avec les passages suivants des saintes Ecritures : « Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait[1]. — Ta perte, ô Israël, te vient de toi-même ; en moi seul tu trouveras ton secours[2] — Est-ce que je veux la mort de l'impie, et non pas qu'il quitte ses voies et qu'il vive[3]? » Dieu, dans d'autres endroits, dit qu'il ne veut pas la mort, mais la vie du pécheur ; que le fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu[4]; qu'il veut sauver tous les hommes[5]; qu'il s'est donné lui-même pour la rédemption de tous[6].

LXIX. Si donc le Seigneur déclare si souvent qu'il veut le salut de tous, celui des impies comme celui des autres, comment peut-on dire que, par un décret positif, Dieu exclut du royaume céleste un grand nombre d'hommes, non toutefois en vertu de leurs propres fautes, mais pour son bon plaisir? Cette exclusion positive, remarquez-le bien, renferme nécessairement, ou au moins par une nécessité de conséquence, la damnation positive, puisque, selon l'ordre établi de Dieu, il n'y a pas de milieu

1. Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti (*Sap.*, XI, 25).
2. Perditio tua, Israël ; tantummodo in me auxilium tuum (*Oseæ*, XIII, 9).
3. Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat (*Ezech.*, XXXIII, 11).
4. Venit enim Filius hominis salvare quod perierat (*Matth.*, XVIII, 11).
5. Qui omnes homines vult salvos fieri (I *Tim.*, II, 4).
6. Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (*Ib.*, vers. 6).

entre l'exclusion de la vie éternelle et la destination à la mort éternelle. Il ne sert à rien de dire que le péché originel a fait de tous les hommes une *masse damnée*, et qu'ainsi Dieu est libre de laisser les uns dans leur malheur, et d'en retirer les autres; car, quoique nous naissions tous enfants de colère, nous savons néanmoins que Dieu, par une volonté antécédente, veut sincèrement que tous les hommes soient sauvés par Jésus-Christ. Cette raison a surtout de la force pour ceux que le baptême a mis en état de grâce, et en qui, par là même, il n'y a plus rien qui mérite la damnation[1]. Le concile de Trente nous enseigne que Dieu ne trouve alors plus rien en eux à détester[2]. Ainsi, ceux qui meurent après le baptême, purs de tout péché actuel, entrent immédiatement dans la gloire des saints[3] Or, si Dieu remet entièrement par le baptême le péché originel, comment pouvons-nous dire que, pour punir cette faute, il prive quelques hommes de la vie éternelle? Pour les pécheurs qui ont perdu volontairement la grâce baptismale, qu'il plaise à Dieu de sauver les uns de la damnation, et non les autres, cela dépend de la pure volonté de Dieu et de ses justes jugements. Du reste, comme l'a dit saint Pierre dans sa deuxième épître, Dieu ne veut la damnation d'aucun même des pécheurs de cette espèce, tant qu'ils sont en vie, mais plutôt que tous se sauvent en faisant pénitence de leurs péchés[4]. En un mot, le sentiment de saint Prosper, c'est que, si ceux qui meurent dans leurs péchés, ne sont pas prédestinés, ce n'est pas qu'ils aient été nécessités à se perdre; mais ils n'ont pas été prédestinés, parce que Dieu a prévu qu'ils s'obstineraient à mourir dans leurs péchés[5].

1. Nihil ergo nunc damnationis est eis, qui sunt in Christo Jesu (*Rom.*, VIII, 1).
2. In renatis enim nihil odit Deus (sess. v, decr. *de Peccat. orig.*, n. 5).
3. Nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur (*Ib.*).
4. Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti (II *Petr.*, III, 9).
5. Quod hujusmodi in hæc prolapsi mala, sine correctione pœnitentiæ defecerunt, non ex eo necessitatem habuerunt, quia prædestinati non sunt; sed ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt (*S. Prosp.*, Resp. 3, *ad Capit. Gallor.*).

LXX. On peut juger, par tout ce que nous venons de dire, du chaos répandu autour des dogmes de la foi parmi les hérétiques, et spécialement parmi les prétendus réformés. Tous se réunissent pour combattre les articles de foi que l'Eglise catholique propose à notre croyance; mais tous se contredisent entre eux sur une foule d'articles de notre foi, de sorte qu'il serait difficile d'en trouver même un seul qui croie absolument la même chose que l'autre. Ils ont beau publier à son de trompe qu'ils ne cherchent et ne veulent que la vérité; comment peuvent-ils la trouver, tant qu'ils s'obstinent à en repousser la règle? Les vérités de la foi ne sont point évidentes par elles-mêmes pour tous les hommes, et de là vient que, si chacun était obligé d'admettre comme vrai en cette matière ce qui paraît tel à son propre jugement, les questions seraient interminables, et les divisions sans remède entre les hommes. Pour prévenir donc, ou faire cesser la confusion dans les dogmes de la foi, Dieu a constitué un juge, auquel il a promis l'infaillibilité, afin de mettre un terme à tous les dissentiments, et, comme il n'y a qu'un Dieu, il ne doit y avoir aussi, pour tous, qu'une même foi, comme l'a dit l'Apôtre [1]

LXXI. Quel est donc ce juge au pied duquel viennent se terminer toutes les querelles religieuses, et qui montre du doigt la vérité qu'il faut croire? C'est la sainte Eglise, établie par Jésus-Christ pour être la colonne immuable de la vérité [2]. C'est donc la voix de l'Eglise qui nous enseigne la vérité, et fait la distinction du catholique et de l'hérétique, comme l'a déclaré le Seigneur lui-même, en parlant de celui qui méprise les avertissements des supérieurs ecclésiastiques : « S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain [3] » Mais, dira quelqu'un, parmi tant d'Eglises qui se partagent le monde, quelle est la véritable, quelle est celle que nous devons croire? Nous avons traité cette matière au long dans notre ouvrage

1. Una fides, unum baptisma, unus Deus (*Ephes.*, IV, 5).

2. Scias, quomodo oportet te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis (I *Tim.*, III, 15).

3. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus (*Matth.*, XVIII, 17).

des *Vérités de la foi*, et dans notre *Œuvre dogmatique contre les prétendus réformés*; toutefois, nous répondons en quelques mots : La seule véritable Eglise est l'Eglise catholique romaine. Et pourquoi est-elle la seule véritable? Parce qu'elle a été la première et la seule établie par Jésus-Christ. Il est certain que le Sauveur a fondé une Eglise dans laquelle les fidèles devaient trouver le salut. Il a été le premier régulateur de ce qu'on y devait croire et pratiquer pour l'obtenir. A sa mort, il a laissé le gouvernement de son Eglise à ses apôtres et à leurs successeurs, et il a promis d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles [1]. Il a promis que les portes de l'enfer n'auraient jamais la puissance de triompher de son Eglise : « Tu es Pierre, a-t-il dit au chef de ses apôtres, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle [2]. » Sachons donc que tous les hérésiarques qui se sont faits chefs d'Eglises, se sont tous séparés de cette Eglise primitive fondée par Jésus-Christ. Si donc celle-ci est la véritable, toutes celles qui s'en sont séparées doivent nécessairement être fausses et hérétiques.

LXXII. Il ne sert de rien de dire, comme le faisaient les donatistes, et comme l'ont fait depuis les protestants, qu'ils ne se sont séparés de l'Eglise, que parce qu'elle a perdu sa pureté primitive, et que ceux qui la gouvernaient y ont laissé se corrompre la doctrine enseignée par Jésus-Christ. Une pareille raison est inadmissible, parce que Notre-Seigneur a dit, comme nous l'avons vu, que les portes de l'enfer ne prévaudraient jamais contre l'Eglise qu'il a fondée. Il est inutile encore de répliquer que ce n'est pas l'Eglise invisible qui a failli, mais seulement l'Eglise visible, par le crime de ses mauvais pasteurs; car il a toujours été et il sera toujours nécessaire qu'il y ait, dans l'Eglise, un juge à la fois visible et infaillible, qui tranche les questions, pour que les contestations prennent fin, et que la

1. Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi (*Matth.*, XXVIII, 26).

2. Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 18).

vraie doctrine demeure toujours inaltérable et certaine. Je voudrais que chaque protestant méditât sérieusement les courtes considérations que j'indique rapidement ici, et qu'il me dît ensuite comment il peut espérer son salut hors de notre Eglise catholique.

§ VIII

De l'autorité des conciles généraux.

LXXIII. Compagne inséparable de la vérité, la foi est nécessairement une ; car, si l'unité caractérise la première, elle doit être aussi le caractère de la seconde. Il suit de là, comme nous l'avons déjà dit, que, dans les controverses sur les dogmes religieux, il a été et sera toujours nécessaire qu'il y ait un juge infaillible, au jugement duquel nous soyons tous tenus de nous soumettre. La raison en est évidente ; puisque, s'il fallait s'en tenir au jugement de chaque fidèle, comme le voudraient les sectaires, outre que ce serait contredire, comme nous le verrons, les saintes Ecritures, ce serait heurter les principes de la raison même naturelle, qui nous dit qu'il serait impossible de faire un faisceau unique des opinions de tous les hommes, pour en former un jugement distinct dans les définitions des dogmes de la foi, que les discussions seraient éternelles, et qu'il ne pourrait plus y avoir d'unité dans la foi, mais qu'il y aurait plutôt autant de croyances divergentes qu'il y aurait d'individus. De plus, pour nous assurer des vérités que nous devons croire, l'Ecriture seule ne suffit pas, parce qu'une foule de passages y sont susceptibles de différents sens, les uns vrais et les autres faux d'où il suivrait que ceux qui voudraient donner à ces passages un sens pervers feraient, de l'Ecriture, bien moins une règle de foi qu une source d'erreurs. « N'allons pas croire, disait saint Jérôme, que l'Evangile consiste dans la lettre des livres sacrés ; il consiste plutôt dans leur sens : une interprétation mauvaise, dans l'Evangile de Jésus-Christ, en ferait l'évangile du diable [1].»

1. Non putemus in verbis scripturarum esse Evangelium, sed in sensu ; interpretatione enim perversa de Evangelio Christi, fit hominis evangelium, aut diaboli.

Qui doit donc nous éclairer dans nos incertitudes sur le véritable sens des Ecritures? C'est l'Eglise, c'est elle qui doit prononcer : elle est, dit l'Apôtre, l'inébranlable colonne de la verité.

LXXII. Maintenant, l'Eglise catholique romaine est la seule véritable, et toutes celles qui s'en sont séparées sont conséquemment fausses : c'est ce que montre évidemment tout ce que nous avons dit; car l'Eglise romaine, de l'aveu des sectaires eux-mêmes, est certainement la première fondée par Jésus-Christ. C'est à elle qu'il a promis son assistance jusqu'à la fin des siècles; et cette Eglise, comme il l'a déclaré à saint Pierre, ne sera jamais renversée par les portes de l'enfer; et, par ces portes, comme l'a expliqué saint Epiphane, il faut entendre les hérésies et leurs fabricateurs. Dans nos doutes en matière religieuse, nous devons donc nous en rapporter aux déclarations de cette Eglise, soumettre notre jugement à son jugement, par respect pour le Fils de Dieu, qui nous ordonne d'obéir à l'Eglise, comme saint Paul nous l'enseigne [1]

LXXIII. Or, l'Eglise nous instruit par la voie des conciles généraux ou œcuméniques. C'est pourquoi la tradition constante de tous les fidèles a toujours été de regarder comme infaillibles les définitions des conciles généraux, et comme hérétiques ceux qui ne veulent pas s'y soumettre, comme font les luthériens et les calvinistes, qui se sont déclarés contre l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Voici le langage de Luther (Luther, lib. *de Concil.*, art. XXVIII et XXIX), c'est le vingt-neuvième (*a*) des articles condamnés par Léon X : « Le moyen nous a été donné d'énerver l'autorité des conciles, de juger leurs décrets, et de dire hardiment sur chaque chose ce qui nous paraît vrai, n'importe que ce soit approuvé, ou réprouvé par quelque concile que ce soit [2]. » Calvin en dit autant, et cette fausse opinion a été embrassée par les autres hérétiques, luthériens et calvinistes. Calvin et Bèze ont

1. Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi (II *Cor.*, x, 5).

2. Via nobis facta est enervandi auctoritatem conciliorum et judicandi eorum decreta, et confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive probatum fuerit, sive reprobatum a quocumque concilio.

a). Le texte italien porte : *nell' articolo* 30. (*Note de l'éditeur.*)

été jusqu'à dire, au rapport d'un auteur, que tous les conciles, quelque saints qu'ils soient, peuvent errer en matière de foi. La faculté de Paris, en censurant le vingt-neuvième article de Luther, a déclaré, au contraire, « qu'il est certain qu'un concile général, légitimement assemblé, ne peut pas errer dans ses définitions en matière de foi et de mœurs[1] » Et, en effet, c'est une injustice monstrueuse de refuser l'infaillibilité aux conciles généraux, puisqu'ils représentent l'Eglise tout entière; de sorte que, s'ils pouvaient errer en matière de foi, toute l'Eglise pourrait tomber dans l'erreur, et les athées pourraient dire que Dieu n'a pas assez pourvu à l'unité de la foi, à laquelle il était tenu de veiller, puisqu'il a voulu que tous aient une seule et même foi.

LXXVI. Ainsi c'est un article de foi que les conciles généraux ne peuvent errer en ce qui concerne les dogmes et les préceptes moraux. La preuve en est dans les saintes Ecritures. Jésus-Christ a dit : « Là où se trouvent deux ou trois assemblés en mon nom, je m'y trouve au milieu d'eux[2]. » Donc, répond Calvin, un concile de deux personnes réunies au nom de Dieu est infaillible? — Mais les expressions *in nomine meo* ne se rapportent pas à une réunion de personnes privées, qui se rassemblent pour ne parler que de leurs propres affaires et de leurs intérêts particuliers, mais à une société formée pour donner des définitions sur des matières qui regardent tout le monde chrétien. C'est l'explication qui fut donnée par le concile de Chalcédoine, dans la lettre au pape saint Léon (Act. III, Conc., t. IV, col. 833), et par le sixième concile général, act. 18 (*a*) (Conc., t. VI, col. 1024). Les paroles suivantes de l'Evangile de saint Jean nous en fournissent une nouvelle preuve : « L'esprit de vérité vous enseignera toute vérité[3] » Et encore : « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, l'Esprit de vérité, pour qu'il de-

1. Certum est concilium generale, legitime congregatum, in fidei et morum determinationibus errare non posse.

2. Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum (*Matth.*, XVIII, 20).

3. Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem (*Joan.*, XVI, 13).

a). Le texte italien porte 17. (*Note de l'éditeur.*)

meure éternellement avec vous [1] » Les expressions, « pour qu'il demeure éternellement avec vous [2], » font voir que le Saint-Esprit devait demeurer dans l'Eglise pour veiller à la conservation des vérités de la foi et en instruire non-seulement les apôtres, qui ne devaient pas vivre éternellement ici-bas, mais encore toute la suite de leurs successeurs. Autrement, et en-dehors de telles assemblées d'évêques, on ne peut comprendre où le Saint-Esprit enseignerait ces vérités.

LXXVII. Cette proposition se prouve encore, 3°, par les promesses du Sauveur, qui doit toujours assister son Eglise pour qu'elle ne tombe pas dans l'erreur : « Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles [3]. » — Et je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle [4]. » Un concile général, comme nous l'avons dit et comme l'a déclaré le huitième concile général (Act. 5, *Conc.*, t. VIII) représente l'Eglise universelle : aussi fut-il ordonné au concile de Constance de demander aux suspects d'hérésie : « S'ils ne croyaient pas que le concile général représente l'Eglise entière [5] » C'est dans ce sens qu'ont écrit saint Athanase (epist. de synod. Arim.), saint Epiphane (*Anchorat.*, in fine), saint Cyprien (lib. IV, epist. IX), saint Augustin (*cont. Donat.*, lib.II, c. XVIII) et saint Grégoire (ep. XXIV ad Patriarch.). Si donc l'Eglise ne peut errer, comme nous l'avons démontré, le concile général qui la représente ne peut non plus tomber dans l'erreur. On le prouve encore par les textes qui ordonnent aux fidèles d'obéir aux prélats de l'Eglise : « Obéissez à vos supérieurs, et soyez-leur soumis [6], » écrivait saint Paul aux Hébreux. — « Qui vous

1. Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletnm dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis...
2. Ut maneat vobiscum in œternum.
3. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi (*Matth.*, XXVIII, 20).
4. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 18).
5. Annon credant concilium generale universam Ecclesiam repræsentare?
6. Obedite præpositis vestris, et subjacete eis (*Hebr.*, XIII, 17).

écoute m'écoute [1], a dit Jésus-Christ à ses apôtres. — « Allez donc enseigner toutes les nations [2], » leur a-t-il dit encore. Ces prélats, tant qu'ils restent isolés, sont exposés à se tromper, et souvent ils ne sont pas d'accord sur les points controversés ; c'est donc quand ils sont réunis en concile, qu'ils ont l'infaillibilité, et qu'on doit les écouter comme Jésus-Christ même. Aussi les saints Pères ont toujours regardé comme hérétiques ceux qui n'ont pas voulu reconnaître les dogmes définis par les conciles généraux (voir saint Grégoire de Nazianze [3], saint Basile [4], saint Cyrille [5], saint Ambroise [6], saint Athanase [7], saint Augustin [8], saint Léon [9]).

LXXVIII. Aux preuves que nous venons d'exposer se joint une raison sans réplique : Si les conciles œcuméniques pouvaient errer, il n'y aurait plus dans l'Eglise de jugement certain, pour mettre fin aux discussions sur le dogme et conserver l'unité religieuse. D'ailleurs, si les conciles n'étaient pas infaillibles dans les jugements qu'ils portent, on ne pourrait dire d'aucune hérésie qu'elle serait condamnée, ni même que ce serait une vraie hérésie. Bien plus, on n'aurait pas de certitude sur plusieurs livres de l'Ecriture, tels que l'épître de saint Paul aux Hébreux, la seconde épître de saint Pierre, la troisième de saint Jean, les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, et le livre de l'Apocalypse. Si les calvinistes ont admis ces livres, d'autres les ont révoqués en doute, jusqu'à ce qu'ils aient été déclarés canoniques par le pape saint Innocent Ier (epist. ad Exuper., *Conc.*, t. II, col. 1,256) (*a*). Enfin si les conciles généraux pouvaient tomber dans l'erreur, il faudrait dire qu'ils ont tous commis une erreur intolérable, en proposant à la croyance des fidèles des choses dont la vérité ou la fausseté n'était pas positivement reconnue. Ainsi seraient anéantis les symboles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine, où l'on

1. Qui vos audit, me audit (*Luc.*, x, 16).
2. Euntes ergo docete omnes gentes (*Matth.*, XXVIII, 19).
3. *S. Greg. Naz.*, ep. 1, *ad Cledon.* — 4. *S. Basil.*, ep. 78. — 5. *S. Cyril.*, *de Trin.* — 6. *S. Amb.*, ep. 32. — 7. *S. Atha.*, ep. *ad Episc. afric.* — 8. *S. Aug.*, l. I, *de Bapt.*, c. XVIII. — 9. *S. Léo*, ep. 77, *ad Anatol.*).

a). Le texte italien porte : *dal concilio IV.* (*Note de l'éditeur.*)

déclara dogmes de foi des points qui jusqu'alors n'avaient pas été regardées comme tels. Et pourtant ces quatre conciles ont été reconnus par les novateurs eux-mêmes comme des règles de foi. Mais passons à leurs objections malignes autant que multipliées.

LXXIX. Calvin objecte d'abord (*Inst.*, liv. I, ch. IV, n. 3.) plusieurs passages de l'Ecriture, dans lesquels les prophètes, les prêtres et les pasteurs sont qualifiés de menteurs et d'ignorants: « Depuis le prophète jusqu'au prêtre, dit Jérémie, tous commettent le mensonge [1] » — « Les gardiens d'Israël sont tous aveugles... et les pasteurs eux-mêmes n'ont pas d'intelligence [2] » Nous répondons que, plusieurs fois dans l'Ecriture, on généralise ce qui en réalité ne se rapporte qu'à quelques personnes, comme le remarque saint Augustin (*de Unit. Eccl.*, c. XI.) sur ce passage: « Tous cherchent leurs propres intérêts [3]; » ce qui certainement n'avait pas lieu dans les apôtres, qui ne cherchaient que la gloire de Dieu, et saint Paul pouvait avec justice adresser cette exhortation aux Philippiens : « Soyez mes imitateurs, mes frères, et proposez-vous l'exemple de ceux qui mènent une semblable conduite [4] » Au reste, dans les premiers textes allégués par l'hérésiarque, il s'agit des prêtres ou des pasteurs divisés entre eux et isolés, et qui trompaient le peuple, mais non de ceux qui parlaient réunis au nom de Dieu. D'ailleurs l'Eglise du Nouveau Testament a reçu des promesses beaucoup plus assurées que celles que pouvait avoir la Synagogue, qui ne fut jamais, comme notre Eglise, appelée « l'Eglise du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité [5] »

Calvin insiste, et dit que, même dans la nouvelle loi, il y a grand nombre de faux prophètes et de séducteurs, comme il

1. A propheta usque ad sacerdotem, cuncti faciunt mendacium (*Jer.*, VIII, 10).
2. Speculatores ejus cæci omnes.. ., et pastores ipsi nihil sciunt (*Isa.*, LVI, 10, 11).
3. Omnes quærunt quæ sua sunt (*Phil.*, II, 21).
4. Imitatores mei estote, fratres, et observate eos qui ita ambulant (*Phil.*, III, 17).
5. Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis (I *Tim.*, III, 15).

est dit dans saint Matthieu que « beaucoup de faux prophètes s'élèveront, et en séduiront plusieurs [1]. » C'est vrai; mais Calvin, en lisant ce texte, aurait dû penser à lui-même, à Luther, à Zuingle et consorts, au lieu de l'appliquer aux conciles œcuméniques, à cette vénérable réunion d'évêques auxquels l'assistance de l'Esprit-Saint a été promise, en sorte qu'ils peuvent dire avec raison : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous [2].» (Act. xv 28.)

LXXX. Calvin oppose, 2°, aux conciles l'iniquité du conseil de Caïphe, qui fut bien un concile général de tous les princes des prêtres, et où Jésus-Christ fut condamné à mort (Matth., xxvi, 66). Donc, dit-il, les conciles œcuméniques ne sont pas infaillibles. — Nous répondons que nous n'accordons l'infaillibilité qu'aux conciles généraux légitimes, auxquels le Saint-Esprit assure son assistance; mais comment peut-on appeler légitime et assisté de l'Esprit de Dieu, un concile qui condamne Jésus-Christ comme blasphémateur, pour avoir dit qu'il était le fils de Dieu, après avoir prouvé tant de fois qu'il l'était véritablement; où l'on procédait en subornant des témoins, et dont l'envie était le mobile, comme le reconnut Pilate lui-même [3] ?

LXXXI. Une troisième objection est celle-ci de Luther (art. 29), qu'au concile de Jérusalem, saint Jacques changea la décision que saint Pierre avait donnée; car celui-ci avait dit que les Gentils n'étaient pas tenus aux observances légales, et saint Jacques dit, au contraire, qu'ils devaient s'abstenir des viandes immolées aux idoles, de la fornication, du sang et de la chair des animaux suffoqués. N'était-ce pas véritablement judaïser ? — Nous répondons, avec saint Augustin [4] et saint Jérôme [5], que cette défense ne changea pas la décision de saint Pierre; que l'observance de l'ancienne loi ne fut pas proprement imposée, mais que ce ne fut qu'un précepte de circonstance et de discipline, dans le but de tranquilliser les Juifs qui, dans ces com-

1. Et multi pseudoprophetæ surgent et seducent multos (xxiv, 4).
2. Visum est Spiritui Sancto et nobis (*Act.*, xv, 28).
3. Sciebant enim, quod per invidiam tradidissent eum (*Matth.*, xxvii, 18).
4. S. Augustin, l. XXXI, *cont. Faust*, c. xiii.
5. S. Hiero., *ep. ad Aug., quæ est* xi (al. lxxv), *inter epist. August.*

mencements, ne pouvaient souffrir la vue de Gentils mangeant le sang et les viandes qu'ils avaient en horreur. Ce ne fut donc qu'un précepte passager, qui n'eut bientôt plus de force, comme le remarque saint Augustin [1]

LXXXII. On objecte 4° qu'au concile de Néocésarée, approuvé par le premier de Nicée, comme en fait foi celui de Florence, on commit la faute de prohiber les secondes noces [2] Or, continue-t-on, comment cette défense a-t-elle pu avoir lieu, puisqu'on lit dans saint Paul : « Si le mari vient à mourir, sa femme redevient libre, et elle peut se remarier avec qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur [3] ? » — Nous répondons qu'au concile de Néocésarée, l'on ne prohiba point les secondes noces, mais seulement leur célébration solennelle et les festins qui ne se faisaient qu'aux premières, C'est pour cela qu'il fut défendu aux prêtres d'assister, non pas au mariage, mais au festin qui faisait partie de la solennité.

Luther objecte, 5°, que le concile de Nicée fit défense d'embrasser l'état militaire, que saint Jean-Baptiste avait regardé comme licite (Luc., III, 14). Nous répondons que le concile ne condamna pas l'état militaire, mais les sacrifices que l'on faisait aux idoles pour obtenir le ceinturon militaire, qui, au rapport de Ruffin (*Hist.*, l. X, c. XXXII), n'était accordé qu'à ceux qui sacrifiaient. Voilà ce que condamne le deuxième canon de ce concile.

Mais, continue, 6°, le même herésiarque, le même concile ordonna de rebaptiser les paulianistes, tandis qu'un autre concile, que saint Augustin dit avoir été plénier, et qu'on croit être celui d'Arles, qui fut assemblé de toute la Gaule, avait fait défense de rebaptiser les hérétiques, ainsi que l'avait établi le pape saint Etienne, malgré le sentiment opposé de saint Cyprien. — Nous répondons que le concile de Nicée n'ordonna de rebaptiser les paulianistes que parce que ces hérétiques, qui ne voyaient en Jésus-Christ qu'un pur homme, corrompaient la forme du bap-

1. S. Aug., *loco citato*.
2. Presbyterum convivio secundarum nuptiarum interesse non debere.
3. Si dormierit vir ejus, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino (I *Cor.*, VII, 37).

tême et ne baptisaient pas au nom des trois personnes, ce qui rendait nul leur baptême, à la différence des autres hérétiques qui baptisaient au nom de la Trinité, bien qu'ils ne crussent pas à l'égalité des trois personnes divines.

LXXXIII. Les novateurs objectent, 7, que le concile dit troisième de Carthage, par le quarante-septième de ses canons, mit au nombre des livres saints ceux de Tobie, de Judith, de Baruch, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et des Machabées, que le concile de Laodicée avait rejetés par le dernier des siens. — Donnons pour première réponse que, ni l'un ni l'autre de ces deux conciles n'était œcuménique. Le concile de Laodicée n'était d'ailleurs qu'un synode provincial, composé de vingt-deux évêques, tandis que celui de Carthage fut un concile national de quarante-quatre prélats, et, de plus, fut confirmé par le pape Léon IV (*a*) (comme il est dit dans le canon *de Libellis*, dist. 20). Et, comme il a été postérieur à celui de Laodicée, on peut dire qu'il en fit, en quelque sorte, la correction. Disons, en outre, que les Pères de Laodicée ne condamnèrent pas les livres mentionnés; seulement, ils omirent de les mettre au nombre des livres canoniques, parce que leur authenticité était alors douteuse ; mais que le concile de Carthage, trouvant la question éclaircie désormais, admit ces livres parmi les livres saints.

Dans le concile VI, objecte-t-on encore, 8°, se trouvent plusieurs erreurs, par exemple, la nullité du baptême des hérétiques et celle des mariages contractés entre des catholiques et des hérétiques. — Répondons avec Bellarmin [1], que ces canons (*b*) ont

1. Bellarm., *de Concil.*, l. II, c. VIII, arg. 13.

a). Le pape Léon IV, qui succéda, en 847, à Sergius II, n'a pas plus confirmé le 47e canon du 3e concile de Carthage, tenu en 397, que le dernier de ceux du concile de Laodicée, tenu vers l'an 320. Le chapitre *De libellis* met précisément au même rang les canons de Laodicée, *Laodicensium*, que ceux de Carthage, *Carthaginensium*. Au surplus, dans ce chapitre *De libellis*, le pape Léon IV dit simplement que l'Église romaine se sert, *utitur*, de ces canons, comme elle se sert des canons des apôtres, *apostolorum*, que le pontife nomme même avant tout le reste.

b). Bellarmin dit simplement que ces canons n'ont point été portés par un concile légitime : non sunt editi isti canones ab ullo legitimo et probato concilio. Et, en effet, il s'agit ici du concile dit *quini-sexte* ou *in Trullo*, tenu en 692 sous l'empire de Justinien II. (*Notes de l'éditeur.*)

été supposés par les hérétiques. Aussi, dans le septième concile (art. 4), il fut déclaré qu'ils n'étaient point du concile auquel on les attribue, mais qu'ils avaient été composés plusieurs années après dans un concile illégitime, du temps de Justinien II (*a*), et qui même, a été condamné par le Pape (*b*), comme l'atteste le Vén. Bède (lib. *de Ex œtatibus*.)

On dit encore, 9°, que le septième concile, c'est-à-dire le second de Nicée, se mit en opposition avec un autre concile tenu à Constantinople sous l'empereur Copronyme, au sujet du culte des images qui y avait été interdit. — Nous répondons que ce concile de Constantinople n'avait été ni légitime, ni général, mais seulement composé de quelques évêques (*c*), sans légats pontificaux, et en l'absence des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, qui devaient y assister, selon la discipline de ces temps-là.

LXXXIV. On objecte, 10°, que le deuxième concile de Nicée fut rejeté par celui de Francfort. — Bellarmin répond, à l'endroit déjà cité, que les Pères de Francfort croyaient que ceux de Nicée avaient imposé l'obligation de rendre aux saintes images un culte de *latrie*, et que ce concile avait été célébré sans l'approbation du Souverain-Pontife; mais on se trompait à Francfort sur ces deux points : il suffit, pour s'en convaincre, de lire les actes mêmes de ce concile de Nicée.

On objecte, 11°, que le quatrième concile de Latran déclara comme article de foi la transsubtantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; tandis que le concile d'Ephèse avait fulminé l'anathème contre quiconque proposerait un autre symbole que celui du premier concile de Nicée. — Nous répondons, premièrement, que le concile de Latran n'a pas composé un symbole nouveau, mais qu'il n'a fait que définir la question

a). Le texte italien porte : *A tempo di Giulio II.* C'est évidemment un nom pris pour un autre.

b). Le pape qui régnait alors était saint Sergius I[er].

c). La vérité est qu'il s'y trouva, d'après les actes, trois cent trente évêques, mais tous schismatiques (Voir *Labb.*, *Conc.* t. VI, col. 1661).

(*Notes de l'éditeur.*)

qui s'agitait alors. Ensuite, que le concile d'Ephèse avait anathématisé quiconque dresserait un symbole contraire à celui de Nicée, mais non pas quiconque ferait un nouveau symbole sur des points qui n'auraient pas encore été suffisamment éclaircis.

On objecte, 12°, que les questions se décidant dans les conciles à la majorité des suffrages, il peut arriver facilement qu'un vote de plus suffise pour faire triompher l'erreur, et qu'ainsi le parti le mieux pensant soit vaincu par le plus nombreux.— Notre réponse est que les choses peuvent se passer ainsi dans les assemblées purement humaines, où le nombre l'emporte souvent sur le bon droit; mais qu'il en est tout autrement dans les conciles œcuméniques, où préside le Saint-Esprit, et que Jésus-Christ ne cesse d'assister, conformément à ses divines promesses.

LXXXV On objecte, 13°, que l'unique affaire d'un concile est de faire la recherche de la vérité, mais que le jugement définitif n'appartient qu'à l'Ecriture; et qu'ainsi les définitions ne dépendent pas de la majorité des suffrages, mais du plus de conformité qu'un sentiment peut avoir avec l'Ecriture; et que, par conséquent, chacun a le droit d'examiner les décrets d'un concile, pour voir s'ils sont conformes à la parole de Dieu. C'est ainsi que raisonnent Luther[1], Calvin[2], et généralement tous les prétendus réformés. Nous leur répondrons que, dans les conciles œcuméniques, ce sont les évêques qui forment le jugement infaillible en matière de dogmes, auquel tous sont tenus d'obéir sans examen. Nous en trouvons une preuve dans le *Deutéronome*, où Dieu ordonna que les doutes fussent résolus par le prêtre qui présiderait le conseil, et que la peine de mort fût portée contre ceux qui refuseraient d'obéir[3] Une autre preuve, encore plus forte, se tire de l'Evangile, où il est dit : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme

1. *De Concil.*, art. 29.
2. Calvin, *Instit.* l. IV, c. VIII, § 8.
3. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, morietur homo ille (*Deut.*, XVII, 12).

un païen et un publicain[1]. » Or, le concile général, ainsi que nous l'avons dit, représente, par la communauté de ses suffrages, cette Eglise à laquelle chacun doit obéir.

Ajoutons qu'au concile de Jérusalem (*Act. Ap.*, xv, 16), la question des cérémonies légales fut vidée, non par l'Ecriture, mais par les suffrages des Apôtres, et que tout le monde fut obligé de s'en tenir à leur jugement. Donc, répliquent les sectaires, l'autorité du concile sera plus grande que celle de l'Ecriture? C'est là un blasphème, s'écrie Calvin (*Inst.*, l. IV, n. 14).—Nous répondons que la parole de Dieu, tant celle qui est écrite, comme l'Ecriture sainte, que la non écrite, comme la tradition, est certainement au-dessus de tous les conciles; mais que les conciles, sans faire eux-mêmes la parole de Dieu, déclarent seulement quelles sont les vraies Ecritures et les vraies traditions, et quel en est le vrai sens. Ils ne leur confèrent donc pas la prérogative de l'infaillibilité, mais ils la montrent vivante, en la faisant jaillir des Ecritures mêmes, et ils définissent ainsi les dogmes que doivent admettre les fidèles. Ainsi le concile de Nicée a défini que le Verbe est Dieu, et non créature; celui de Trente, que l'Eucharistie contient le vrai corps, et non pas la seule figure de Jésus-Christ.

LXXXVI. Mais, disent les hérétiques, cette Eglise n'est pas seulement composée d'évêques; tous les fidèles, tant séculiers qu'ecclésiastiques, en font partie. Or, pourquoi les évêques auraient-ils seuls le privilége de célébrer les conciles? Aussi Luther prétendit-il que tous les chrétiens indifféremment doivent être juges dans les conciles. Lors de celui de Trente, les protestants soutinrent qu'eux aussi, avaient voix décisive sur les points dogmatiques; et ce fut là ce qu'ils déclarèrent, quand ils furent invités de nouveau à venir au concile expliquer leurs raisons sur les matières controversées. Le concile leur promit, avec un nouveau sauf-conduit, toute sûreté pendant leur séjour à Trente, toute liberté de discussion, et celle de se retirer, quand bon leur semblerait.

1. Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus (*Matth.*, xviii, 17).

Leurs ambassadeurs arrivèrent, et commencèrent par dire que la sûreté qui leur était promise était insuffisante, attendu qu'il avait été déclaré au concile de Constance qu'on ne devait pas garder la foi publique aux coupables en matière religieuse. Les Pères de Trente leur répondaient là-dessus que le sauf-conduit de Jean Huss ne lui avait pas été accordé par le concile, à qui appartient le droit de procéder en matière de foi, mais par l'empereur Sigismond, et qu ainsi le concile avait eu le droit d'exercer sur lui sa juridiction. Au reste, comme nous l'avons dit dans la partie historique de cet ouvrage [1], le sauf-conduit que Jean Huss avait reçu de l'empereur n'avait pas rapport à ses erreurs contre la foi, mais à d'autres délits dont il était accusé ; de sorte que Jean Huss n'avait su que répondre, quand on lui en fit l'observation. Les Pères du concile répondaient en conséquence aux protestants, que le sauf-conduit qui leur était offert présentait plus de garanties que celui qui avait été donné à Jean Huss. Les ambassadeurs alléguèrent ensuite trois prétentions aussi injustes les unes que les autres, pour le cas où les docteurs luthériens viendraient à Trente [2] Ils voulaient d'abord que les questions de foi ne fussent décidées que par l'Ecriture. Cette demande ne pouvait leur être accordée, puisque, dans sa quatrième session, le concile avait déjà déclaré que les traditions conservées dans l'Eglise catholique méritaient la même vénération que les saintes Ecritures.

Ils demandaient ensuite qu'on recommençât la discussion de tous les articles que le concile avait déjà définis ; et c'est ce que le concile ne pouvait non plus leur accorder, puisque c'eût été la même chose qu'admettre qu'il n'était pas infaillible dans ses définitions déjà portées.

Enfin, ils prétendaient que leurs docteurs siégeassent au concile en qualité de juges, pour définir les dogmes à l'égal des évêques.

LXXXVII. Répondons là-dessus : Saint Paul a dit que l'Eglise est un corps dans lequel le Seigneur a distribué à chacun ses

1. *Histoire des hérésies*, c. x, art. 5, n. 43 (t. III, p. 341).
2. Voy. Pallavicini, *Hist. du concile de Trente*, l. II, c. xv, n. 9

fonctions et ses obligations respectives : « Vous êtes, dit-il, le corps de Jésus-Christ, et des membres dépendant des autres membres : ainsi Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des docteurs [1]. » Et ailleurs : « D'autres pasteurs ou docteurs [2] » Puis il ajoute : « Est-ce que tous sont docteurs [3] ? » Dieu a donc donné à son Eglise des pasteurs pour conduire ses ouailles, des docteurs pour leur enseigner la véritable doctrine ; aux autres il a recommandé de ne pas se laisser séduire par des doctrines diverses et étrangères [4], mais d'obéir et de rester soumis aux maîtres qui leur avaient été donnés : « Parce qu'ils veillent, ajoutait-il, comme devant rendre compte de nos âmes [5] » Mais quels sont ces maîtres auxquels le Seigneur a promis son assistance jusqu'à la fin des siècles ? Les apôtres, d'abord, à qui Jésus adressa ces paroles : « Et voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles [6] » Il leur avait promis que l'Esprit-Saint serait toujours avec eux pour les éclairer sur toutes les vérités : « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, pour qu'il demeure éternellement avec vous [7]. » Il leur avait dit encore (*a*) : « Lorsque l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité [8] »

Mais les apôtres, étant mortels, devaient un jour quitter ce monde. Que signifient donc ces paroles qui leur promettaient

1. Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro ; et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores (I *Cor.*, XII, 27, 28).

2. Alios autem pastores et doctores (*Eph.*, IV, 11).

3. Numquid omnes doctores (I *Cor.*, loc. cit., v, 29).

4. Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci (*Heb.*, XIII, 9).

5. Obedite præpositis vestris, et subjacete eis ; ipse enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri (*Ib.*, vers. 17).

6. Et ego ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi (*Matth.*, XXVIII, 20).

7. Ego rogabo Patrem, et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum (*Joan.*, XIV, 16).

8. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem (*Joan.*, XVI, 16).

a). Le texte italien porte : *Prima avea giò loro detto*. Le chapitre XIV de saint Jean précède le chapitre XVI. (*Note de l'éditeur.*)

que l'Esprit resterait à perpétuité avec eux, pour leur apprendre les vérités qu'ils devaient ensuite communiquer aux fidèles? Elles supposaient que les apôtres auraient des successeurs sur lesquels Dieu veillerait également, et auxquels il continuerait son assistance pour la perpétuité de la foi chrétienne. Ces successeurs sont les évêques que Dieu met à la tête du troupeau : « Soyez attentifs sur vous-mêmes, est-il dit dans les Actes, et sur tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour gouverner l'Eglise de Dieu qu'il a acquise par son propre sang [1] » Estius dit, sur ce passage, que ceux à qui l'Apôtre déclare que le Saint-Esprit a confié la conduite du troupeau, ce sont les évêques proprement dits [2]. Aussi le concile de Trente a-t-il déclaré, que, outre les autres degrés ecclésiastiqnes, les évêques, qui ont succédé à la place des apôtres, ont été établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Eglise de Dieu, et sont supérieurs aux prêtres [3]. Les évêques, dans les conciles, sont donc les témoins et les juges de la foi, et ils peuvent dire, comme les apôtres au concile de Jérusalem : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous [5]. »

LXXXVIII. De là ce mot de saint Cyprien : « L'Eglise est dans l'évêque [6]. » Et, avant lui, saint Ignace avait dit : « L'évêque a la primauté et le pouvoir sur tous les autres [7] » Le concile de Chalcédoine retentit un jour de ce cri : « Le concile est une assemblée d'évêques, et non de simples clercs ; hors d'ici ceux qui sont de trop [8] » Si l'on vit, au concile de Constance, de simples théologiens, des jurisconsultes et des ministres de souverains donner

1. Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo (*Act.*, xx, 28).

2. Estius, in c. xx, *Act.*, vers. 12.

3. Illud, vos in Spiritus Sanctus posuit,.... de iis qui proprie episcopi sunt intellexit.

4. Præter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, positos a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse (Sess. xxii, cap. xii).

5. Visum est Spiritui Sancto et nobis (*Act.*, xv, 18).

6. Ecclesia est in episcopo (*Cypr.*, ep. *ad Puppianum*).

7. Episcopus omnem principatum et potestatem ultra omnes obtinet (*S. Igna.*, ep. *ad Trullian*).

8. Synodus episcoporum est, non clericorum; superfluos foras mittite.

leurs votes, on déclara, en même temps, qu'on ne leur accordait ce droit que pour faciliter l'extinction du schisme, mais non pour délibérer sur les dogmes de foi. On sait aussi que, dans l'assemblée du clergé de France de l'année 1656, les curés de Paris protestèrent par un écrit public qu'ils ne reconnaissaient pour juges de la foi que les seuls évêques. L'archevêque de Spalatro, Marc-Antoine de Dominis, dont la foi n'était pas bien pure, avait émis la proposition suivante : « L'accord de l'Eglise entière sur un article ne doit pas moins s'entendre des laïcs que des prélats ; car les laïcs sont aussi dans l'Eglise, et même en constituent la majeure partie [1]. » La Sorbonne condamna cette proposition comme hérétique, en tant qu'elle requérait le consentement des laïcs pour statuer en matière de foi [2]

LXXXIX. Il est vrai que, dans les conciles œcuméniques, on admet à y avoir voix décisive les généraux d'ordres et les abbés de monastères; mais c'est un simple privilége consacré par la coutume. Au reste, il n'y a, de loi ordinaire, que les évêques qui soient juges, suivant la tradition des Pères, comme l'enseignent saint Cyprien [3], saint Hilaire [4], saint Ambroise [5], saint Jérôme [6], Osius [7], saint Augustin, saint Léon le Grand [8] et autres. On objecte qu'au concile de Jérusalem, on vit les anciens siéger à côté des apôtres [9], et qu'ils donnèrent également leurs avis [10] Parmi les commentateurs, les uns répondent que, par *anciens*, on doit entendre les évêques, que les apôtres avaient déjà consacrés; les autres, que ces vieillards furent appelés au concile non comme

1. Consensus totius Ecclesiæ in aliquo articulo non minus intelligitur in laïcis, quam in prælatis; sunt enim etiam laïci in Ecclesia, imo majorem partem constituunt.

2. Hæc propositio est hæretica, quatenus ad fidei propositiones statuendas consensum laïcorum requirit.

3. Epist. *ad Jubaian.*

4. *De Synod.*

5. Epist. XXII.

6. Apol. II, *cont. Ruf.*

7. Apud *Athan.*, epist. *ad Solit.*

8. Epist. XVI.

9. Convenerunt apostoli, et seniores (*Act.*, XV, 6).

10. Tunc placuit apostolis et senioribus...

juges, mais comme conseillers, pour donner leurs avis, et tranquilliser plus facilement le peuple. Il ne sert de rien de dire que, parmi les évêques, il y en a de dominés par des préjugés, que d'autres sont de mauvaises mœurs, et par conséquent privés de l'assistance divine, ou bien sont ignorants et manquent de la science nécessaire. Car il suffit de répondre que Dieu, ayant promis l'infaillibilité à son Eglise, et par elle au concile qui la représente, il veille lui-même à ce que tout concoure, dans la définition des dogmes de la foi, au triomphe de la vérité. Toutes les fois donc qu'il n'est pas évident qu'une définition a été défectueuse par l'absence de quelque condition absolument nécessaire, tout fidèle est tenu de se soumettre au jugement porté par le concile.

XC. Les sectaires professent bien d'autres erreurs contre la tradition, contre les sacrements, la messe, la communion sous la seule espèce du pain, contre l'invocation des saints, la célébration de leurs fêtes, le culte de leurs reliques et de leurs images, le purgatoire, les indulgences, et le célibat des prêtres. Nous les négligeons ici, parce que nous les avons suffisamment refutées dans notre ouvrage dogmatique sur le concile de Trente, contre les réformés. Voyez, sur la session XXIII, § 1 et 2. Mais, pour donner une idée de l'esprit de ces nouveaux docteurs en Israël, mettons ici sous les yeux de nos lecteurs cette belle parole que Luther fit entendre dans un discours public, indigné qu'il était de ce que quelques turbulents n'avaient pas voulu déférer à son avis : « Je révoquerai tout ce que j'ai dit et enseigné, j'en ferai une rétractation générale! » Il voulait les intimider par cette menace. Belle foi vraiment, que celle de ce nouveau réformateur de l'Eglise, disposé à passer la plume sur toute sa doctrine, si on lui manque de respect! Telle est celle de tous les sectaires : une fois sortis de la véritable Eglise, arche unique de salut, ils ne peuvent jamais trouver de stabilité dans leur croyance.

CHAPITRE XII

Des erreurs de Michel Baïus.

Pour réfuter le faux système de Michel Baïus, il me paraît nécessaire de transcrire ici ses soixante et dix-neuf propositions condamnées ; on verra par là en quoi consistait ce système. Voici donc ces propositions, telles qu'elles ont été condamnées par le pape Pie V, en 1564, dans sa bulle commençant ainsi : *Ex omnibus afflictionibus.*

PROPOSITIONS DE BAÏUS.

« 1. Ni les mérites de l'ange, ni ceux du premier homme, encore innocent, ne sont justement appelés grâces. — 2. De même qu'une mauvaise action mérite de sa nature la mort éternelle, ainsi une bonne action mérite de sa nature la vie éternelle. — 3. La félicité aurait été une récompense, et non une grâce pour les bons anges et pour le premier homme, s'il avait persévéré dans cet état jusqu'à la fin de sa vie. — 4. La vie éternelle avait été promise à l'ange, et à l'homme avant son péché, en vue des bonnes œuvres qu'ils feraient ; et les bonnes œuvres, d'après la loi de nature, suffisent par elles-même pour l'obtenir. — 5. Dans la promesse faite à l'ange et au premier homme, est contenu l'établissement de la justice naturelle, en vertu duquel la vie éternelle est promise aux justes pour leurs bonnes œuvres, sans autre considération. — 6. C'est un point de la loi naturelle que, si l'homme persévérait dans l'obéissance, il passerait dans un état de vie dans lequel il ne pourrait mourir — 7. Les mérites

1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. 2. Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic obnum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium. 3. Et bonis angelis, et primo homini, si in statu illo permansissent usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. 4. Vita æterna homini integro, et angelo, promissa fuit intuitu bonorum operum : et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. 5. In promissione facta angelo, et primo homini, continetur naturalis justitiæ constitutio, qua pro bonis operibus, sine alio respectu, vita æterna justis promittitur. 6. Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset. 7. Primi hominis integri merita fuerunt primæ

du premier homme avant son péché étaient des avantages de la première création; mais d'après la manière de parler de la sainte Ecriture, ce n'est pas justement qu'on les appelle des grâces, et, par conséquent, tout ce qu'on doit en dire, c'est que c'étaient des mérites, sans ajouter que c'étaient des grâces. — 8. Dans ceux qui ont été rachetés au moyen de la grâce de Jésus-Christ, il ne peut se trouver aucun bon mérite qui ne leur soit conféré gratuitement comme à des indignes. — 9. Les dons accordés à l'ange, et à l'homme avant son péché, peuvent être appelés grâces avec une assez juste raison; mais comme, d'après l'usage suivi dans la sainte Ecriture, on n'entend, par ce nom de grâces, que les dons qui nous sont conférés par la médiation de Jésus-Christ, sans que nous les ayons bien mérités et comme à des indignes, on ne doit appeler grâces ni les mérites acquis dans cet état, ni la récompense qui leur est due.— 10. L'acquittement de la peine temporelle, qui reste souvent à subir après que le péché a été pardonné, et la résurrection des corps, ne doivent être attribués, à proprement parler, qu'aux mérites de Jésus-Christ. — 11. Qu'après avoir passé dans les œuvres de piété et de justice tout le temps de cette vie mortelle, nous obtenions la vie éternelle, on doit voir en cela un effet, non de la grâce de Dieu, à proprement parler, mais de l'ordre naturel établi dès le commencement de la création par un juste jugement de Dieu ; et, dans cette rétribution faite aux bons, Dieu a

creationis munera : sed juxta modum loquendi Scripturæ sacræ, non recte vocantur gratiæ quo fit, ut tantum merita, non etiam gratiæ, debeant nuncupari. 8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum. 9. Dona concessa homini integro, et angelo, forsitan, non improbanda ratione, possunt dici gratia : sed quia secundum usum scripturæ nomine gratiæ tantum ea munera intelliguntur, quæ per Jesum male merentibus et indignis conferuntur; ideo neque merita, nec merces quæ illis redditur, gratia dici debet. 10. Solutionem pœnæ temporalis, quæ, peccato dimisso, sæpe manet, et corporis resurrectionem, proprie non nisi meritis Christi adscribendam esse. 11. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequimur æternam, id non proprie gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ, justo Dei judicio deputandum est. Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam constitutionem generis

égard non aux mérites de Jésus-Christ, mais à la constitution primitive du genre humain, par suite de laquelle il est de droit naturel que la vie éternelle soit décernée, par un juste jugement de Dieu, comme le salaire de l'observation de ses commandements. — 12. C'est une opinion pélagienne de penser qu'une bonne œuvre faite sans la grâce d'adoption n'est pas méritoire du royaume céleste. — 13. Les bonnes œuvres faites par les fils d'adoption ne sont pas méritoires en vertu de ce qu'elles sont inspirées par l'esprit d'adoption qui habite dans les cœurs des enfants de Dieu, mais en vertu de ce qu'elles sont conformes à la loi, et que par elles on prête obéissance à la loi. — 14. Les bonnes œuvres des justes n'obtiendront pas au jour du jugement dernier une plus forte récompense, que celle qu'elles méritent de recevoir d'après le juste jugement de Dieu. — 15. La qualité de mérite ne dépend pas de ce qu'on ait la grâce et l'Esprit-Saint habitant en soi dans le moment où l'on fait une bonne action, mais seulement de ce qu'en la faisant on obéisse à la loi divine. — 16. Ce n'est pas obéir véritablement à la loi, que de le faire sans avoir la charité. — 17. C'est penser comme Pélage, que de prétendre que, pour être en état de mériter, il est nécessaire d'être élevé par la grâce d'adoption à un état déifique. — 18. Les œuvres des catéchumènes, comme la foi et la pénitence accomplies par eux avant qu'ils aient obtenu la rémission de leurs péchés, sont méritoires de la vie

humani, in qua lege naturali institutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. 12. Pelagii sententia est, opus bonum citra gratiam adoptionis factum non esse regni cœlestis meritorium. 13. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi. 14. Opera bona justorum non accipient in die judicii extremi ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio mereantur accipere. 15. Ratio meriti non consistit in eo quod qui bene operatur habeat gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum quod obedit divinæ legi. 16. Non est vera legis obedientia quæ fit sine charitate. 17. Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum. 18. Opera catechumenorum, ut fides et pœnitentia ante remissionem peccatorum facta, sunt vitæ æternæ merita, quam

éternelle; mais ils n'obtiendront cette vie, qu'après qu'auront été levés les obstacles causés par leurs péchés précédents. — 19. Les œuvres de justice et de tempérance accomplies par Jésus-Christ, ne tiraient pas plus de valeur de la dignité de sa personne. — 20. Aucun péché n'est véniel de sa nature, mais tout péché mérite une peine éternelle. — 21. L'élévation et l'exaltation de la nature humaine, jusqu'au point de participer à la nature divine, était due à l'intégrité de notre condition première; et, par conséquent, on doit la dire naturelle, et non surnaturelle. — 22. C'est penser comme Pélage, que d'entendre des gentils privés de la grâce de la foi le texte suivant de l'Epître aux Romains, que les gentils qui n'ont pas la loi font naturellement les choses prescrites par la loi. — 23. C'est absurde que de soutenir que l'homme a été élevé dès le commencement au-dessus de la condition de sa nature par un don surnaturel et gratuit, pour honorer Dieu par des actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité. — 24. C'est une folie imaginée par des gens vains et oisifs, à l'instar des philosophes, et qui ne mérite que d'être renvoyée aux pélagiens, de prétendre que l'homme a été établi dès le commencement de manière à être élevé par des dons surnaturels, et adopté comme fils de Dieu par la largesse du Créateur. — 25. Toutes les œuvres des infidèles sont autant de péchés, et les vertus des philosophes

vitam ipsi non consequentur, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur. 19. Opera justitiæ, et temperantiæ, quæ Christus fecit, ex dignitate personæ operantis non traxerunt majorem valorem. 20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam. 21. Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis; ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. 22. Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Romanos II, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt*, intelligunt de gentibus fidem non habentibus. 23. Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio dono quodam supernaturali, et gratuito, supra conditionem naturæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, charitate, Deum supernaturaliter coleret. 24. A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia, quæ ad pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, et in Dei filium adoptatus. 25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. 26. Integritas primæ creatio-

sont encore des vices. — 26. L'intégrité de la création première n'a pas été une élévation gratuite de la nature humaine, mais sa condition naturelle. — 27. Le libre arbitre, sans le secours de la grâce de Dieu, n'a de force que pour pécher. — 28. C'est une erreur digne de Pélage, que de soutenir que le libre arbitre a par lui-même la force d'éviter le péché. — 29. Sont des voleurs et des larrons, non-seulement ceux qui nient que Jésus-Christ soit la voie et la porte de la vérité et de la vie, mais encore tous ceux qui enseignent qu'on peut, autrement que par Jésus-Christ, entrer dans la voie de la justice, c'est-à-dire parvenir à un état de justice ; — 30, ou résister sans le secours de sa grâce à quelque tentation, de manière à n'y pas tomber ou à en sortir victorieux.— 31. La charité parfaite et sincère, qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi naïve, peut se trouver, tant dans les catéchumènes que dans les pénitents, sans qu'ils obtiennent dès lors la rémission de leurs péchés. — 32. La charité, celle-là même qui est l'accomplissement de la loi, n'est pas toujours accompagnée de la rémission des péchés. — 33. Le catéchumène qui mène une vie juste, droite et sainte, qui observe les commandements de Dieu et accomplit la loi par la charité, n'obtient pas davantage pour cela la rémission de ses péchés, qu'il ne reçoit que dans le baptême. — 34. La distinction de deux amours, l'un naturel, qui fait qu'on aime Dieu comme auteur de la nature, et l'autre gratuit, qui fait

nis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. 27. Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet. 28. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. 29. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitæ negant; sed etiam quicumque aliunde quam per Christum in viam justitiæ, hoc est ad aliquam justitiam conscendi posse docent; 30, aut tentationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere hominem posse, sicut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur. 31. Charitas perfecta et sincera, quæ est ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, tam in catechumenis, quam in pœnitentibus, potest esse sine remissione peccatorum. 32. Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum. 33. Catechumenus juste, recte, et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quæ in baptismi lavacro demum percipitur. 34, Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo

qu'on l'aime comme auteur de la béatitude surnaturelle, est vaine et mensongère, et a été imaginée pour se jouer des saintes lettres et d'une infinité de témoignages contraires des anciens. — 35. Tout ce que fait un pécheur, ou un esclave du péché, est péché. — 36. L'amour naturel, qui a pour principe les forces de la nature, n'a pour partisans que des hommes séduits par la philosophie et enflés d'une présomption humaine, au mépris de la croix de Jésus-Christ. — 37. C'est partager l'erreur de Pélage, que d'admettre un bien naturel quelconque, c'est-à-dire un bien qui ait pour principe les seules forces de la nature. — 38. Tout amour naturel de la créature est, ou cette cupidité vicieuse qui porte à aimer le monde, et que saint Jean a condamnée dans sa première épître, ou cette charité louable qui nous fait aimer Dieu par la grâce de l'Esprit-Saint, qui la répand dans nos cœurs. — 39. Tout ce qui se fait volontairement, fût-ce même par nécessité, ne s'en fait pas moins librement. — 40. Le pécheur obéit dans tout ce qu'il fait à la cupidité qui domine dans son cœur. — 41. Les Ecritures n'appellent nulle part du nom de liberté celle qui consisterait à être exempt de nécessité, mais seulement celle qui consiste à être exempt de péché. — 42. La justice qui fait que l'impie est justifié par la foi, consiste formellement dans l'observation des commandements, qui est la justice des œuvres, et non dans une grâce infuse dans l'âme, qui nous ferait adopter pour enfants de Dieu en nous renouvelant intérieurement et nous rendant participants de la nature divine, afin qu'étant ainsi renouvelés par

Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est, et commentitia, et ad illudendum sacris litteris, et plurimis veterum testimoniis excogitata. 35. Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. 36. Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis Christi, defenditur a nonnullis doctoribus. 37. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. 38. Omnis amor creaturæ naturalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corda diffusa, Deus amatur. 39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. 40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. 41. Is libertatis modus, qui est a necessitate,

l'Esprit-Saint, nous soyons rendus capables de bien vivre et d'obéir aux commandements de Dieu. — 43. Les pénitents, avant qu'ils aient reçu le sacrement de l'absolution, comme les catéchumènes avant le baptême, peuvent être vraiment justifiés, mais cependant sans avoir encore reçu la rémission de leurs péchés. — 44. La plupart des œuvres que font les fidèles, simplement pour obéir aux commandements de Dieu, comme d'obéir aux parents, de rendre un dépôt confié, de s'abstenir de tout meurtre, de tout larcin, de toute fornication, ont à la vérité pour effet de justifier les hommes, parce qu'elles constituent l'obéissance et la vraie justice de la loi ; mais cependant elles ne leur obtiennent aucun accroissemeut de vertus. —45. Le sacrifice de la messe n'est pas d'autre manière un sacrifice, que toute autre œuvre en général qui se fait en vue d'entretenir une sainte société de l'homme avec Dieu.— 46. Le volontaire n'entre pour rien dans la nature ou la définition du péché ; et c'est une question non de définition, mais de cause ou d'origine, que de savoir si tout péché doit être volontaire. — 47. Ainsi le péché d'origine a vraiment la nature d'un péché, sans relation ni rapport à la volonté, dont il a tiré son origine. — 48. Le péché d'origine est volontaire par la volonté habituelle de l'enfant, et il domine habituellement les enfants, parce qu'il ne

sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. 42. Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia, non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei, et secundum interiorem hominem renovatur, et divinæ naturæ consors efficitur, ut sic per Spiritum sanctum renovatus, deinceps bene vivere, et Dei mandatis obedire possit. 43. In hominibus pœnitentibus, ante sacramentum absolutionis, et in catechumenis ante baptismum, est vera justificatio, separata tamen a remissione peccatorum. 44. Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt, solum ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia ; non tamen iis obtinent incrementa virtutum. 45. Sacrificium missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus quod fit, ut sancta societate Deo homo inhæreat. 46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium ; nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. 47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati, sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem ha-

s'y joint aucun désaveu de la volonté. — 49. Et cette volonté habituelle qui domine dans l'enfant, fait que s'il meurt sans le sacrement de la régénération, quand il aura atteint l'usage de la raison, il haïra Dieu d'une haine actuelle, le blasphémera et résistera actuellement à sa loi. — 50. Les mauvais désirs auxquels la raison refuse son consentement, et que l'on éprouve malgré soi, n'en sont pas moins défendus par le commandement : « Tu ne convoiteras point. — 51. La concupiscence, ou la loi des membres, et les mauvais désirs qu'on éprouve malgré soi, sont néanmoins une vraie désobéissance à la loi de Dieu. — 52. Tout crime est de telle condition, qu'il peut infecter son auteur et sa postérité, de la même manière que l'a fait la première transgression. — 53. Quant à l'effet qui peut résulter de la transgression, ceux qui naissent avec de moindres vices contractent autant de démérites par l'héritage de leurs parents, que ceux qui naissent avec des vices plus grands. — 54. Cette sentence définitive, que Dieu n'a rien commandé d'impossible à l'homme, est faussement attribuée à saint Augustin, puisqu'elle a Pélage pour auteur. — 55. Dieu n'aurait pas pu créer dès le commencement l'homme dans l'état où il naît présentement. — 56. Il y a dans le péché deux choses, l'acte et l'imputabilité. Or, l'acte n'est que transitoire, et par conséquent, une fois qu'il a été commis, il n'en reste plus que l'imputabilité, ou l'obligation d'en subir la peine. — 57. Par conséquent, dans le sacre-

buit. 48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. 49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet. 50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto : *Non concupisces*. 51. Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. 52. Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio. 53. Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus. 54. Definitiva hæc sententia, Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit. 55. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. 56. In peccato duo sunt, actus et

ment du baptême, ou dans l'absolution du prêtre, il n'y a d'ôté, à proprement parler, que l'imputabilité du péché, et le ministère des prêtres n'affranchit que de cette imputabilité. — 57. Le pécheur pénitent n'est point rendu à la vie de la grâce par le ministère du prêtre qui l'absout, mais c'est Dieu seul qui lui rend la vie spirituelle en lui suggérant et lui inspirant le repentir; quant au ministère du prêtre, il n'a d'autre vertu que d'ôter l'imputabilité de la faute. — 59. Quand nous satisfaisons à Dieu pour les peines temporelles, par des aumônes ou d'autres œuvres de pénitence, nous ne lui offrons pas un prix équivalent pour nos péchés, comme quelques-uns le pensent par erreur (puisqu'autrement nous serions en partie nos propres rédempteurs), mais nous faisons simplement une chose en considération de laquelle la satisfaction de Jésus-Christ nous est appliquée et communiquée. — 60. Nos péchés ne sont pas rachetés, à proprement parler, par les mérites des saints qui nous sont communiqués dans les indulgences; mais la communion de charité qui existe entre eux et nous a pour effet de nous faire participer à leurs mérites, et mériter ainsi d'être délivrés par le prix du sang de Jésus-Christ des peines qui nous seraient dues pour nos péchés. — 61. Cette célèbre distinction que font les docteurs en disant que les préceptes de la loi divine sont accomplis de deux manières, l'une quant à la substance seulement des œuvres commandées, l'autre quant à la manière de les rendre méritoires pour le ciel, est purement imaginaire, et doit

reatus : transeunte autem actu nihil manet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam. 57. Unde in sacramento baptismi, aut sacerdotis absolutione, proprie reatus peccati duntaxat tollitur; et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu. 58. Peccator pœnitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui pœnitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat; ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur. 59. Quando per eleemosynas aliaque pœnitentiæ opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant (nam alioqui essemus saltem aliqua ex parte redemptores), sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur, et communicatur. 60. Per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta, sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impartiuntur, ut digni simus, qui pretio

être rejetée. — 62. Cette autre distinction qui consiste à dire qu'une œuvre est bonne de deux manières, l'une quand elle l'est simplement par son objet et toutes ses circonstances, et c'est ce qu'ils ont coutume d'appeler une œuvre moralement bonne), l'autre quand elle est méritoire du royaume céleste, parce qu'elle est faite par un membre vivant de Jésus-Christ et qu'anime l'esprit de charité, doit être également rejetée. — 63. Cette autre distinction imaginée entre deux sortes de justice ; l'une qui s'obtient par l'esprit de charité qui habite en nous, l'autre qui a pour principe à la vérité l'inspiration de l'Esprit-Saint qui excite le pécheur à se repentir de ses péchés, mais sans que cet esprit divin habite encore dans son cœur, et y répande sa charité, par laquelle s'accomplit la justification de la loi divine, doit être rejetée de même. — 64. Il faut dire la même chose de ces deux sortes de vivifications, l'une qui rappelle le pécheur à la vie en lui inspirant par la grâce de Dieu un ferme propos et un commencement de repentir et de vie nouvelle, l'autre qui lui rend tout à fait la vie, et le justifie véritablement, en faisant de lui une branche vive de la vigne dont Jésus-Christ est le cep : tout cela est semblablement imaginaire, et sans conformité avec les Ecritures. — 65. Ce n'est que par l'effet d'une erreur pélagienne qu'on peut admettre un usage, soit bon, soit mauvais, du libre arbitre ; penser et parler

sanguinis Christi a pœnis pro peccatis debitis liberemur. 61. Celebris illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad præceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum (hoc est ad modum meritorum) commentitia est, et explodenda. 62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto, et omnibus circumstantiis rectum est, et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejicienda est. 63. Sed et illa distinctio duplicis justitiæ, alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius, quæ fit ex inspiratione quidem Spiritus sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed nondum cor habitantis, et in eo charitatem diffundentis, qua divinæ legis justificatio impleatur, similiter rejicitur. 64. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentiæ, et vitæ novæ propositum, et inchoatio per Dei gratiam inspiratur : alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur, et palmes

ainsi, c'est faire injure à la grâce de Jésus-Christ. — 66. La violence seule répugne à la liberté naturelle de l'homme. — 67. On pèche, même jusqu'à mériter la damnation, dans le mal que l'on commet par nécessité. — 68. L'infidélité purement négative est un péché en ceux chez qui Jésus-Christ n'a point encore été prêché. — 69. La justification de l'impie s'effectue formellement par l'observation de la loi, et non par une communication et une inspiration occulte de la grâce qui porte ceux qui sont justifiés par elle à accomplir la loi. — 70. L'homme qui est en péché mortel, ou en état de damnation, peut avoir, même en cet état, une vraie charité ; et cette charité même parfaite peut ne pas exclure l'imputabilité de la damnation éternelle. — 71. Le péché n'est remis par la contrition, même accompagnée de la charité parfaite et du vœu de recevoir le sacrement, si l'on ne le reçoit pas actuellement, qu'en cas de nécessité, ou de martyre. — 72. Toutes les afflictions qu'endurent les justes, sans exception, sont des peines de leurs péchés personnels ; par conséquent, c'est pour leurs péchés que Job et les martyrs ont souffert ce qu'ils ont souffert. — 73. Personne, excepté Jésus-Christ, n'est exempt du péché originel : de là vient que la Vierge est morte à cause du péché contracté d'Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées en cette vie,

vivus in vite Christo efficitur : pariter commentitia est, et Scripturis minime congruens. 65. Non nisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liber arbitrii bonus, sive non malus ; et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit, et docet. 66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. 67. Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit. 68. Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. 69. Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem, et inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos faciat implere legem. 70. Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem ; et charitas, etiam perfecta, potest consistere cum reatu æternæ damnationis. 71. Per contritionem, etiam cum charitate perfecta, et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra causam necessitatis, aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti. 72. Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum, unde et Job et martyres, quæ passi sunt, propter peccata sua passi sunt. 73. Nemo, præter Christum, est absque peccato originali : hinc Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, om-

comme les autres justes, ont été des peines du péché actuel ou originel. — 74. La concupiscence est un péché en ceux qui sont tombés en péché mortel depuis leur baptême, et en qui elle domine dès lors ; et il en est de même des autres habitudes mauvaises. — 75. Les mouvements déréglés de la concupiscence sont défendus par le précepte : « Tu ne convoiteras pas, » pour l'état de corruption où l'homme se trouve ; et par conséquent l'homme qui les éprouve, lors même qu'il y refuse son consentement, transgresse le précepte : « Tu ne convoiteras pas, » quoique cette transgression ne lui soit pas imputée à péché. — 76. Tant qu'il reste en celui même qui aime Dieu quelque désir charnel, il n'accomplit point le précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » — 77. Les satisfactions pénibles des personnes justifiées sont impuissantes à expirer *de condigno* la peine temporelle qui leur reste après le péché pardonné. — 78. L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais sa condition naturelle. — 79. C'est une fausse opinion des docteurs, que le premier homme eût pu être créé et constitué sans justice originelle. »

I. Observons avant tout que beaucoup de ces propositions sont extraites, mot pour mot, de Baïus; d'autres rendent seulement sa pensée, d'autres enfin sont d'Hessels, son confrère, ou de quelques autres de ses partisans. Mais comme elles ont été

nesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis. 74. Concupiscentia in renatis lapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. 75. Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati prohibiti præcepto *Non concupisces;* unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum *Non concupisces;* quamvis transgressio in peccatum non deputetur. 76. Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo.* 77. Satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam. 78. Immortalis primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio. 79. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.

presque toutes enseignées par Baïus, c'est pour cela qu'on les lui attribue toutes ensemble généralement. Or, on voit clairement par l'ensemble de ces propositions en quoi consiste le système de Baïus.

C'est qu'il distingue trois états de l'homme : l'état de nature innocente, celui de nature déchue, et celui de nature réparée.

II. Et d'abord, pour ce qui concerne l'état de nature *innocente*, il dit : 1° que Dieu, par justice et en vertu d'un droit de la créature, a dû créer l'ange et l'homme pour la béatitude éternelle, comme cela résulte des huit propositions notées dans la bulle sous les numéros 21, 23, 24, 26, 27, 55, 72 et 79); 2° Que la grâce sanctifiante était due à l'état d'innocence : cette deuxième proposition est une conséquence de la première ; 3° Que les dons faits aux anges et à l'homme n'étaient pas gratuits et surnaturels, mais dus à leur nature et par là même naturels (propositions 21 et 27); 4° Que la grâce accordée à Adam et aux anges ne produisait pas des mérites surnaturels et divins, mais naturels et purement humains (propositions 1, 7 et 9): et en effet, si les mérites dérivent de la grâce, dès là que les bienfaits de la grâce étaient naturels et dus à la nature innocente, on doit porter le même jugement des mérites qui proviennent de la grâce ; 5° Que la béatitude eût été non une grâce, mais une pure récompense due à leurs efforts naturels, s'ils eussent persévéré dans l'innocence (propositions 3, 4, 5 et 6) ; ce qui était la conséquence des précédentes propositions : car, s'il était vrai que les mérites acquis dans l'état d'innocence eussent été purement humains et naturels, assurément la béatitude n'aurait pas du tout été une grâce, mais une pure récompense.

III. En deuxième lieu, quant à l'état de nature *déchue*, Baïus veut qu'Adam ait perdu par le péché tous les dons de la grâce, et soit devenu incapable de faire aucun bien, même naturel, et capable seulement de faire le mal. Il inférait de là, 1°, que dans ceux qui n'ont pas été baptisés, ou qui, après le baptême, sont tombés dans le péché, la concupiscence ou la pente de l'âme

vers les biens sensibles et contraires à la raison, est un péché véritable et proprement dit, quand même la volonté y refuserait son consentement, parce que la volonté des hommes était renfermée dans celle d'Adam (prop. 74) ; l'auteur ajoute même (prop. 75) que tous les mouvements déréglés des sens, bien qu'on n'y consente pas, sont des transgressions même dans les justes, encore que Dieu ne les leur impute point. Il infère de là, 2°, que tout ce que fait le pécheur est intrinséquement péché (prop. 35), et, 3°, qu'en matière de mérite et de démérite la contrainte seule est opposée à la liberté de l'homme, en sorte que lorsqu'il fait volontairement une action mauvaise, encore qu'il la fasse nécessairement, il n'en pèche pas moins (prop. 39 et 67.)

En troisième lieu, quant à l'état de nature *réparée*, Baïus supposait que toute bonne œuvre mérite la vie éternelle par sa nature, indépendamment de la disposition divine et des mérites de Jésus-Christ, aussi bien que de la connaissance de celui qui agit (prop., 2, 11, 15) ; et, de cette fausse supposition, il tire quatre conséquences également fausses ; car, 1°, il dit que la justification de l'homme ne consiste pas dans l'infusion de la grâce, mais dans l'obéissance à la loi (prop. 42, 69); 2° que la charité, même parfaite , n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés (prop. 31, 32) ; 3° que, dans les sacrements de baptême et de pénitence, le péché est remis quant à la peine, mais non quant à la coulpe, que Dieu seul peut remettre (prop. 57, 58); 4° enfin, qu'il n'y a pas de péchés véniels, mais que tout péché mérite une peine éternelle (prop. 21).

Ainsi Michel Baïus, quand il parlait de l'état de nature innocente, renouvelait les erreurs de Pélage, puisqu'il disait comme lui que la grâce n'est ni gratuite, ni surnaturelle, mais naturelle et due à la nature ; de même que celles de Luther et de Calvin, quand il affirmait que dans l'état de nature déchue l'homme est nécessairement porté à faire le bien ou le mal, selon qu'il est mu par la délectation céleste ou terrestre. Les erreurs qu'il professait en parlant de la nature réparée, spécialement en ce qui concerne la justification, l'efficacité des sacrements et les

mérites, sont si clairement condamnées par le concile de Trente, que si on ne les lisait dans les livres de Baïus, on ne pourrait croire qu'elles fussent sorties du cerveau d'un homme qui avait assisté en personne à ce concile.

IV Il disait (propositions 42 et 69) que la justification du pécheur ne consiste pas dans l'infusion de la grâce, mais dans l'obéissance à la loi : or, dans sa sixième session (chap. VII), le concile de Trente enseigne que personne ne peut être juste sans la communication des mérites de Jésus-Christ, puisque c'est en vertu de ses mérites que la grâce qui justifie est donnée à l'homme : « Personne ne peut être juste, y lisons-nous, que celui à qui les mérites de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont communiqués[1]. » Doctrine tout à fait conforme à celle de l'Apôtre, « que nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Jésus-Christ[2]. »

Baïus disait (prop., 31 et 32), que la charité parfaite n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés. Cependant le concile de Trente, en parlant en particulier du sacrement de pénitence (sess. XVI, ch. IV), dit que la contrition, quand elle est unie à la charité parfaite, justifie le pécheur avant même qu'il reçoive le sacrement.

Le même auteur (prop. 57, 58) disait que les sacrements de baptême et de pénitence ne remettent le péché que quant à l'obligation d'en subir la peine, mais non quant à la coulpe. — Le concile, au contraire, en parlant du baptême, enseigne qu'il remet et efface le *reatus* (c'est-à-dire la dette) du péché originel et tout ce qui tient du péché[3]. Et en parlant du sacrement de pénitence (sess. XIV, ch. I), il enseigne au long que c'est une vérité de foi que le Seigneur a laissé aux prêtres la faculté de remettre les péchés dans ce sacrement, et que l'Eglise a con-

1. Nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis D. N. Jesu Christi communicantur.

2. Justificati gratis per gratiam ejus (*Rom.*, III, 24).

3. Per Jesu Christi gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti, et tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, illudque non tantum radi, aut non imputari (Sess. V, can. 5).

damné comme hérétiques les novatiens, qui niaient cette puissance.

Baïus prétendait encore (prop. 74, 75) que, dans ceux qui n'ont pas été baptisés, ou qui sont tombés après l'avoir été, la concupiscence, ou tout mouvement déréglé qu'elle excite en eux, est un véritable péché, parce qu'ils transgressent alors le précepte : « Tu ne convoiteras pas. » Mais le concile enseigne, au contraire, que la concupiscence n'est pas un péché et qu'elle ne peut nuire à celui qui n'y consent pas [1], et que, si elle est appelée péché par l'Apôtre, ce n'est pas que c'en soit réellement un, mais uniquement parce qu'elle est un effet du péché et qu'elle y porte.

V En résumé, toutes les propositions de Baïus sur les trois états de notre nature sont les conséquences d'un même principe, qui est le sien, savoir, qu'il n'y a que deux amours, savoir, ou la charité théologale, par laquelle on aime Dieu sur toutes choses comme notre dernière fin, ou la concupiscence, par laquelle on aime la créature comme fin dernière; et qu'il n'y a point de milieu entre ces deux amours. Il prétend donc qu'un Dieu juste n'a pu, contre le droit de la créature intelligente, créer l'homme sujet à la concupiscence seule : donc, comme en-dehors de la concupiscence il n'y a pas d'autre amour légitime que l'amour surnaturel, Dieu, en créant Adam, a dû lui donner, dès le premier instant de sa création, cet amour surnaturel dont la fin essentielle est la vision de Dieu. Et ainsi la charité n'a point été pour le premier homme un don surnaturel et gratuit, mais un don naturel et dû à la nature humaine ; et, par conséquent, les mérites de sa charité étaient naturels, et la béatitude eût été pour lui non une grâce, mais une pure récompense. Il inférait ensuite de là, que depuis le péché, le libre arbitre, privé de la grâce, qui était comme un appendice de la nature de l'homme, n'a plus de force que pour pécher. — Mais nous disons à cela,

1. Quæ (concupiscentia) cum ad agonem relicta sit, nocere non valet... Hanc concupiscentiam Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat (Sess. v, can. 5).

que le principe de Baïus est faux, et avec son principe, toutes les conséquences qui en dérivent. Il est évidemment démontré, contrairement au principe de Baïus, que la créature intelligente n'a aucun droit à exister, et conséquemment, point de droit inné à tel ou tel mode d'existence. De plus, un grand nombre de théologiens distingués, dont nous suivons les errements, disent avec raison que Dieu pouvait créer l'homme dans l'état de pure nature, état dans lequel il naîtrait sans aucun don surnaturel et sans péché, avec toutes les perfections et les imperfections qui sont les suites de cette nature, en sorte que la fin de cet état de pure nature fût naturelle, et que les misères humaines, telles que la concupiscence, l'ignorance, la mort et toutes les autres infirmités de l'homme fussent le triste apanage de la nature humaine, comme elles sont, dans l'état présent de la nature déchue, les effets et une punition du péché. Aussi, dans l'état actuel, la concupiscence incline-t-elle plus puissamment au péché, qu'elle n'eût fait dans l'état de pure nature, parce que le péché a répandu plus de ténèbres sur l'intelligence de l'homme et porté à la volonté une plus grave atteinte.

VI. Pélage était certainement dans l'erreur, quand il disait que Dieu a créé effectivement l'homme dans l'état de pure nature. Mais Luther n'y était pas moins, lorsqu'il prétendait que cet état est incompatible avec le droit que l'homme aurait, selon lui, à la grâce. Or, cette dernière erreur fut celle qu'adopta Baïus. En effet, l'homme n'avait certainement aucun droit naturel à ce que Dieu fût comme nécessité à le créer dans l'état de justice originelle ; mais Dieu était libre de le créer sans péché, d'une part, et sans la justice originelle, de l'autre, à ne considérer que le droit de la nature humaine. Cela se prouve par la bulle, déjà citée, de Pie V, et par celles de Grégoire XIII et d'Urbain VIII, qui confirmèrent la première, où se trouve condamnée la proposition affirmant que l'entrée en participation de la nature divine était due à notre condition première, et par conséquent naturelle, plutôt que surnaturelle, comme le disait Baïus[1]. La cinquante-cinquième, ainsi conçue : *Deus non*

1. Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ,

potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur, c'est-à-dire que Dieu n'aurait pu créer, dès le commencement, l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, à part le péché, bien entendu, exprime la même erreur ; et même chose est à dire de la soixante-dix-neuvième proposition, où était taxé de fausseté le sentiment d'après lequel le premier homme aurait pu être créé et établi sans la justice originelle : *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* Jansénius, malgré tout son attachement à la doctrine de Baïus, avouait que ces constitutions pontificales le jetaient dans l'embarras : *Hæreo, fateor,* disait-il (Jansen. l. III, *de Statu nat. puræ*, c. ult.).

VII. Mais les disciples de Baïus et de Jansénius mettent d'abord en doute s'il y a obligation de se soumettre à la bulle *in eminenti* d'Urbain VIII. Tournely leur répond [1], que cette bulle est une loi dogmatique du Saint-Siége, dont l'autorité, selon l'expression de Jansénius lui-même, doit être vénérée de tous les catholiques, et sollicite en même temps leur obéissance [2], puisqu'elle a été reçue dans les lieux où la question s'agitait, et dans les Eglises les plus célèbres du monde, en même temps que les autres lui ont donné leur adhésion tacite ; que cette bulle est donc un jugement infaillible de l'Eglise, et que nous sommes tous obligés de nous y soumettre, conséquemment à la doctrine admise de tous, et même de Quesnel.

VIII. Nos adversaires se rejettent ensuite sur le sens de la bulle de Pie V, et disent qu'il est impossible de croire que le Siége apostolique ait voulu condamner en Baïus la doctrine de saint Augustin, qui, d'après eux, a enseigné l'impossibilité de l'état de pure nature. Mais on leur répond que leur supposition est fausse, puisque, au jugement de beaucoup de théologiens distingués, le saint docteur soutient dans maint et maint passage

debita fuit integritati primæ conditionis ; et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis (prop. 22).

1. *Compend.*, *theol.*, t. V. part. 1, disp. 5, art. 3, § 2.

2. Cujus auctoritas catholicis omnibus, tanquam obedientiæ filiis, veneranda est.

une doctrine toute contraire; dans ses écrits contre les manichéens, par exemple; il distingue quatre états différents dans lesquels Dieu aurait pu légitimement créer les âmes, et il dit que le deuxième de ces états aurait été celui dans lequel, au moment de leur création, et avant tout péché, elles auraient été unies à leurs corps, sujettes à l'ignorance, à la concupiscence et aux autres misères de cette vie. Ainsi la possibilité de l'état de pure nature, qui serait précisément celui-là, était positivement établie par le saint. Consultez Tournely (*Theol.*, t. V, part. 2, c. LXVII), où le docte théologien répond à toutes les objections de Jansénius.

IX. Ils disent encore que, dans la bulle de saint Pie V, les propositions de Baïus n'ont pas été condamnées dans le sens de leur auteur. Voici les expressions de la bulle : *Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, et proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, temerarias......., damnamus....* Ils prétendaient qu'entre le mot *possent* et les suivants *in rigore et proprio verborum sensu*, il ne devait point y avoir de virgule; et ils en mettaient une après *ab assertoribus intento,* de sorte qu'il faudrait admettre le sens que présenterait cette autre ponctuation : *Quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento, hæreticas, etc.*, prétendant s'autoriser de la bulle même pour soutenir leurs propositions. S'il en était ainsi, la bulle serait en contradiction avec elle-même, en condamnant des propositions qui pourraient se soutenir à la rigueur et dans le sens propre de leur auteur Hé! pourquoi donc les condamner, si l'on pouvait les soutenir dans leur sens propre? Et pourquoi exiger de l'auteur une rétractation expresse? Il y aurait eu injustice criante à condamner un homme et à lui imposer une rétractation pour une doctrine qui pourrait être soutenue dans son sens naturel. D'ailleurs, supposé que la virgule n'ait pas été mise après *possent* dans la bulle de Pie V, personne n'a

S. *Aug.*, l. III, *de Lib. arbit.*, c. XX.

jamais dit ou soupçonné qu'il en ait été de même dans les exemplaires des deux bulles subséquentes de Grégoire XIII et d'Urbain VIII. On ne peut donc douter que les opinions de Baïus n'aient été condamnées par ces bulles.

X. Ils prétendent, en troisième lieu, que les propositions ont été condamnées comme faisant injure à la toute-puissance divine, sous le rapport de laquelle, absolument parlant, l'état de pure nature était assurément possible; mais non comme étant incompatibles avec la sagesse de Dieu, et l'idée que nous nous formons de sa bonté. — Les mêmes théologiens répondent qu'en ce cas le siége apostolique n'aurait pas condamné une erreur réelle, mais un vain fantôme, puisque la doctrine de Baïus ne serait pas condamnable, à la considérer dans ses rapports avec la sagesse et la bonté de Dieu. Mais il n'est pas juste de supposer que l'état de pure nature n'est en harmonie qu'avec la toute-puissance, sans l'être en même temps avec les autres attributs de la Divinité. Ce qui répugne ou ne convient pas à l'un des attributs divins est, dès lors, tout à fait impossible, parce que Dieu ne peut pas se démentir [3]. Comme l'a dit saint Anselme lui-même [1] : « en Dieu le moindre inconvénient entraîne une impossibilité [2]. » Au reste, si le principe de nos adversaires, qu'il n'y a point de milieu entre un amour vicieux et un amour louable, si ce principe, dis-je, était vrai, l'état de pure nature, comme ils l'entendent, serait incompatible même avec la toute-puissance de Dieu; car il répugne absolument que Dieu crée un être en opposition avec lui-même, péchant par nécessité, comme serait la créature dans leur hypothèse de possibilité.

X. Après tout, il me semble évident que l'état de pure nature, dans lequel l'homme serait créé sans la grâce et sans le péché, mais sujet aux misères de la vie présente, est un état

1. Seipsum negare non potest (II *Tim.*, II, 13).

2. In Deo quantumlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas (S. *Anselm.*, l. I, *Cur Deus homo*, c. I).

3. Nullum dari amorem medium inter vitiosam cupiditatem, et laudabilem amorem.

possible, sauf le respect dû à l'école augustinienne, qui soutient l'opinion contraire. Deux raisons le prouvent clairement. La première, c'est que l'homme pouvait bien être créé sans aucun don surnaturel, et avec les seules qualités qui sont une suite obligée de la nature humaine. Donc la grâce, qui était surnaturelle, et qui fut donnée à Adam, ne lui était pas due; autrement elle ne serait plus grâce[1] Et comme l'homme pouvait être créé sans la grâce, ainsi Dieu pouvait le créer sans le péché; bien plus, il ne pouvait pas le créer avec le péché, puisqu'il en aurait été l'auteur. De même encore, il pouvait le créer assujetti à la concupiscence, aux maladies et à la mort, parce que ces défauts, selon saint Augustin, sont le cortége obligé de notre nature et les conséquences de la constitution de l'homme, attendu que la concupiscence dérive de l'union de l'âme avec le corps, union qui fait que l'âme, dans cet état, désire les biens sensibles qui conviennent au corps. De même aussi les maladies et tout l'attirail des misères humaines proviennent de causes naturelles, dont l'influence aurait pareillement existé dans l'état de pure nature; la mort elle-même est également l'effet naturel de la lutte continuelle que se livrent entre eux les éléments dont se compose le corps humain.

XII. La seconde raison, c'est qu'il ne répugne à aucun attribut divin de créer l'homme sans grâce sanctifiante et en même temps sans péché. La toute-puissance divine exige la possibilité d'un tel état, Jansénius en convient; et les autres attributs divins n'y font pas non plus obstacle, puisque dans cette hypothèse, comme le dit saint Augustin[2], Dieu aurait donné à l'homme tout ce qui est dû à sa condition naturelle, la raison, la liberté et les autres facultés, au moyen desquelles il pourrait se conserver lui-même et atteindre sa fin. Ajoutons que tous les théologiens, comme l'avoue Jansénius lui-même dans les livres où il parle de l'état de pure nature, s'accordent à admettre la possibilité de cet état, à ne considérer que le droit de la créature; et tel est, en particulier, le sentiment du docteur angé-

1. Alioquin gratia jam non est gratia (*Rom.*, XI, 6).
2. *S. Augustin*, lib. III *de Lib. arb.*, c. XX, n. 22, 23.

lique saint Thomas, qui enseigne (qu. IV, *de Malo*, a. 1) que l'homme aurait fort bien pu être créé sans être destiné à la vision béatifique[1]. Il dit également dans un autre endroit (*in Summa*, 1, q. 95, art. 1), que l'homme aurait pu être créé avec la concupiscence qui s'insurge contre la raison[2] Et c'est ainsi que quelques théologiens admettent la possibilité de l'état de pure nature, comme en particulier Estius, Silvius, Cajétan, le docteur de Ferrare (*a*), les théologiens de Salamanque (*b*), Véga et d'autres encore avec Bellarmin, qui dit qu'il ne comprend pas que ce sentiment puisse être révoqué en doute (Bellarm., l. *De grat. primi hom.*, c. IV).

XIII. Passons aux objections de nos adversaires. La première se rapporte à la *béatitude*. Jansénius prétend que saint Augustin enseigne, en plusieurs endroits, que Dieu ne pouvait, sans injustice, refuser à l'homme innocent la gloire éternelle. Et il cite saint Augustin qui demandait à Julien d'Eclane, « quelle justice il aurait pu y avoir à interdire le royaume de Dieu, la vision de Dieu, à l'image de Dieu qui n'aurait transgressé en rien la loi de Dieu[3] » Nous répondons que saint Augustin, dans le passage cité, parlait contre les pélagiens d'après l'état présent, dans la supposition de la destination gratuite de l'homme à sa fin naturelle; c'est dans cette supposition qu'il disait qu'il y aurait injustice à priver l'homme du royaume de Dieu, sans qu'il eût péché. Et il n'y a point à objecter ici ce qu'a dit saint Thomas, que le désir naturel de l'homme ne trouve de repos que dans la contemplation de Dieu[4]; de sorte qu'un pareil désir étant inné au cœur de l'homme, celui-ci ne pourrait avoir été mis au monde sans être destiné à une telle fin : car nous répon-

1. Carentia divinæ visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato (*Idem in Summa* 1).

2. Illa subjectio inferiorum virium ad rationem non erat naturalis.

3. Qua justitia, quæso a regno Dei, in nullo transgressa legem Dei, alienatur imago Dei? (S. *Aug.*, lib. III, *contra Julian.*, c. XII.)

4. Non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam viderent (S. *Thom.*, lib. IV, *Cont. gentes*, c. L).

a). François Silvestre, ainsi nommé à cause de son pays natal.

b). C'est-à-dire du collége des Carmes de Salamanque, auteurs d'une théologie fort estimée. (*Notes de l'éditeur.*)

drions alors que le même saint Thomas, dans plusieurs endroits, et spécialement dans le livre des *Questions controversées* (*idem*, q. 22, *de Verit.*), enseigne que nous ne sommes pas naturellement enclins au bonheur de voir Dieu, mais seulement au bonheur en général[1] Ainsi, selon le saint docteur, ce n'est pas le désir de la vision béatifique qui est inné dans l'homme, mais seulement le désir de la béatitude en général. La même opinion est encore exprimée ailleurs par le même saint docteur[2] On a beau citer ces paroles de David : « Je serai rassasié, lorsque votre gloire m'aura apparu[3], » et dire que c'est dans la seule vision de Dieu que le désir de l'homme peut s'arrêter : nous dirons toujours que ceci a lieu dans l'état présent, où l'homme a été créé pour que la vie éternelle soit sa dernière fin ; mais qu'il en serait autrement dans l'état de pure nature.

XIV La seconde objection se tire de la concupiscence ; et l'on dit : 1° que Dieu ne peut être l'auteur de la concupiscence, dont saint Jean a déclaré qu'elle ne vient pas du Père, mais du monde[4] ; et saint Paul, que « ce qui fait le mal en lui, c'est le péché qui habite en lui[5], » c'est-à-dire la concupiscence. Nous répondons à l'objection tirée du texte de saint Jean, qu'effectivement la chair ne vient pas du Père céleste dans l'état présent, parce que dans l'état présent elle dérive du péché et incline vers lui, comme parle le concile de Trente[6] Aussi, dans l'état présent, incline-t-elle plus fortement au mal, qu'elle n'eût fait dans l'état de pure nature ; mais, dans l'état de pure nature, elle viendrait du Père céleste, non pas formellement en tant qu'imperfection, mais comme condition de la nature humaine.

1. Homini inditus est appetitus ultimi sui finis in communi, ut scilicet appetat se esse completum in bonitate ; sed in quo ista completio consistat, non determinatum a natura.

2. Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ (*S. Thom.*, IV, *in Sentent.*, disp. 49, q. 1, art. 3).

3. Satiabor, cum apparuerit gloria tua.

4. Non ex Patre, sed ex mundo (*Epist.*, I, II, 16).

5. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum (*Rom.*, VII, 17).

6. Quia est a peccato et ad peccatum inclinat (Sess. V, can. 5).

Quant au texte de saint Paul, nous répondons de même que la concupiscence n'est appelée péché, que parce que dans l'état présent elle dérive du péché, puisque l'homme fut créé dans la grâce; mais, dans l'état de pure nature, elle ne pourrait être appelée péché, parce qu'elle ne dériverait pas du péché, mais de la condition même de la nature humaine.

XV. Ils disent, 2°, que Dieu ne peut créer un être raisonnable avec un penchant qui incline au péché, comme le ferait la concupiscence avec laquelle l'homme eût été créé dans l'état de pure nature. — Nous leur répondons que Dieu ne pouvait, il est vrai, créer l'homme avec ce qui porte de soi-même au péché, avec une habitude vicieuse qui par elle-même pousserait au péché; mais il pouvait le créer avec ce qui incline au péché accidentellement, c'est-à-dire par suite de la condition de sa propre nature; autrement Dieu aurait dû créer l'homme impeccable, puisque c'est un défaut d'être sujet au péché. La concupiscence ne porte point par elle-même l'homme au péché ; elle l'incline seulement au bien qui convient à la nature humaine pour sa conservation, composée qu'elle est de corps et d'âme. Ce n est donc pas par elle-même, mais seulement accidentellement et par le défaut même de la nature de l'homme, qu'il arrive à l'incliner au mal de la concupiscence. Dieu serait-il donc obligé, dans la création des choses de ce monde, de leur donner des perfections plus élevées que ne le comporte leur nature ? Si Dieu n'a pas donné aux plantes le sentiment, la raison aux brutes, ce n'est pas un défaut qui vient de lui, mais ce défaut est une annexe de leur nature particulière. Ainsi, dans l'état de pure nature, si Dieu n'avait pas exempté l'homme de la concupiscence, qui pouvait accidentellement l'incliner au mal, il n'y aurait pas eu de faute du côté de Dieu, elle eût dû être tout entière rejetée sur la condition de la nature humaine.

XVI. Nos adversaires puisent une troisième et dernière objection dans les misères humaines. Saint Augustin, disent-ils, a fréquemment prouvé contre les pélagiens l'existence du péché originel par les misères de cette vie. — Nous répondons en deux mots, que le saint docteur parle alors des misères humaines,

telles qu'elles résultent de l'état présent, si on le compare à la sainteté originelle dans laquelle l'homme avait été créé. Adam, disent les Ecritures, au sortir des mains du Créateur, était exempt de la mort et des peines de cette vie. Ceci posé, Dieu ne pouvait, avec justice, le priver des dons qu'il lui avait faits, sans une faute positive de la part de la créature. C'est pour cela qu'Augustin entrevoyait le péché originel dans les maux qui nous affligent. Le langage du saint aurait été différent, s'il avait parlé de l'état de pure nature, dans lequel les misères de la vie auraient découlé de la condition même de la nature humaine; d'autant plus que, dans l'état de nature tombée, les maux sont beaucoup plus grands que ceux qui auraient existé dans l'état purement naturel. Ainsi les grandes misères de cette vie peuvent prouver le péché originel, ce que n'auraient pu faire les misères plus tempérées de l'homme dans l'état de pure nature.

CHAPITRE XIII

Erreurs de Jansénius d'Ypres.

I. Pour réfuter toutes les erreurs de Jansénius, il suffit de réfuter son système, qui consiste, en substance, à supposer que, notre volonté est nécessitée à faire le bien ou le mal, selon qu'elle est mue et déterminée par la délectation, céleste ou terrestre, supérieure en degré, qui prédomine en nous, sans que nous puissions résister, puisque la délectation, comme il disait, prévient notre consentement, et nous force même à le donner, quelque répugnance que nous ayons à le faire, Jansénius abusant en cela de la fameuse maxime de saint Augustin, que nous nous déterminons nécessairement d'après ce qui nous plaît le mieux [1] Voici ses expressions : « La grâce est une délectation et une suavité, qui attire agréablement l'âme à rechercher ce qui est un bien pour elle;... (et de même) la délectation de la concupiscence est le désir illicite qui pousse l'âme, malgré elle, à commettre le péché [2]. » On lit dans le même ouvrage, cha-

1. Quod amplius delectat, id nos operemur necessarium est.
2. Gratia est delectatio et suavitas, qua anima in bonum appetendum de-

pitre IX, « que ces deux délectations se combattent l'une l'autre, et que leur conflit ne peut être apaisé, à moins que l'une ne parvienne à surmonter l'autre, en sorte que l'âme s'y porte de tout son poids : tellement que, tant que la délectation charnelle est victorieuse, il est impossible que la considération de la vertu et de l'honnêteté prévale [1] »

II. Jansénius dit que, dans l'état de justice où l'homme avait été créé [2], il pouvait, par son libre arbitre, enclin qu'il était au bien, suivre la droite voie avec le seul secours divin appelé *auxilium sine quo*, c'est-à-dire à l'aide de la grâce suffisante, qui donne le pouvoir sans déterminer le vouloir (abandonné tout entier au libre arbitre). Ainsi l'homme, avec ce seul secours ordinaire, pouvait alors acquiescer à la grâce et en suivre les inspirations; mais depuis que la volonté a été affaiblie par le péché et inclinée aux plaisirs défendus, elle ne peut plus faire le bien avec la seule grâce suffisante, il lui faut, en outre, le secours dit *auxilium quo*, c'est-à-dire la grâce efficace, qui est la délectation relativement victorieuse en raison de la supériorité de degrés. Sans elle la volonté est incapable de résister à la délectation charnelle opposée : « La grâce de la volonté saine, disait-il, était abandonnée au libre arbitre de l'homme, de sorte qu'il pouvait la négliger, ou s'en servir selon son gré ; mais la grâce de la volonté déchue et malade n'est nullememt abandonnée à son libre arbitre, de manière à ce qu'il puisse l'abandonner ou la suivre à volonté [3]. De sorte que, au dire de Jansénius, tant que règne la délectation charnelle, il est impossible que la vertu

lectabiliter trahitur,... (ac pariter) delectatio concupiscentiæ esse desiderium illicitum, quo animus etiam repugnans in peccatum inhiat (*Jansen., de Gratia Christi*, l. IV).

1. Utraque delectatio invicem pugnat, earumque conflictus sopiri non potest, nisi alteram altera delectando superaverit, et eo totum animæ pondus vergat, ita ut, vigente delectatione carnali, impossibile sit quod virtutis et honestatis consideratio prævaleat.

2. Fecit Deus hominem rectum (*Eccl.*, VII, 30).

3. Gratia sanæ voluntatis in ejus libero relinquebatur arbitrio, ut eam si vellet desereret, aut si vellet uteretur; gratia vero lapsæ ægrotæque voluntatis nullo modo in ejus relinquitur arbitrio, ut eam deserat, et arripiat si voluerit (*Jansen., de Lib. arb.*, l. II, c. IV).

triomphe[1]. Il va plus loin, il prétend que la délectation dominante a tant de puissance sur la volonté, qu'elle l'oblige nécessairement à vouloir ou à ne pas vouloir, selon son impulsion[2].

III. Il dit ailleurs que si la délectation céleste est moins forte que l'autre, elle n'occasionne dans l'âme que des désirs inefficaces et impuissants, sans l'amener jamais à embrasser le bien[3]. Ailleurs il dit encore, que de même que la faculté de voir ne donne pas seulement l'acte de la vision, mais le pouvoir même d'exercer cet acte, ainsi la délectation dominante ne donne pas seulement l'action, mais encore le pouvoir d'agir[4]. Il affirme même qu'il est aussi impossible de résister à la délectation supérieure, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, et à un oiseau de voler sans ailes[5]. En un mot, il conclut que la délectation victorieuse, céleste ou terrestre, enchaîne tellement le libre arbitre, que celui-ci perd tout pouvoir de résister[6]. Ces passages sont, je pense, suffisants pour faire connaître combien est faux le système de la délectation victorieuse relative, à laquelle la volonté serait toujours nécessitée à obéir.

IV C'est de ce système que découlent les cinq propositions condamnées par Innocent X. Nous les avons déjà rapportées dans la partie historique (ch. XII, art. 3) de cet ouvrage; il ne sera pas toutefois inutile de les mettre encore sous les yeux.

1. Vigente delectatione carnali, impossibile est, ut virtutis et honestatis consideratio prævaleat (*Idem*, l. VII, *de Grat. Christi*).

2. Delectatio, seu delectabilis objecti complacentia, est id quod tantam in liberum arbitrium potestatem habet, ut eam faciat velle aut nolle, seu ut, ea præsente, actus volendi sit reipsa in ejus potestate, absente non sit (*Idem*, *eodem tit.* l. VII, c. III).

3. Delectatio victrix, quæ Augustino est efficax adjutorium, relativa est; tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis hærebit animus, nec efficaciter unquam volet quod volendum est (*Idem*, *eodem titul.*, l. VIII, c. II).

4. Tantæ necessitatis est, ut sine illa effectus fieri non possit,. dat enim simul et posse et operari (*Jansen.*, l. II, c. IV).

5. Quam homini cæco ut videat, vel surdo ut audiat, vel avi ut volet sine alis (*Idem*, l. IV, c. VII, et l. VII, c. III).

6. Justitiæ vel peccati delectatio est illud vinculum, quo liberum arbitrium ita firmiter ligatur, ut quandiu isto stabiliter constringitur, actus oppositus sit extra ejus potestatem (*Idem*, l. VII, c. V).

Voici la première : « Il y a des commandements de Dieu impossibles à observer même pour des justes, quand même ils le voudraient et s'efforceraient de le faire autant que le leur permettent les forces qu'ils ont présentement, et de plus il peut leur manquer la grâce qui le leur rendrait possible [1]. » La censure portée contre cette proposition est ainsi conçue : « Nous la déclarons téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème et hérétique, et nous la condamnons comme telle [2]. »

A cette censure, comme à celle de toutes les autres propositions, les jansénistes opposèrent plusieurs objections, dont deux sont à remarquer. Ils dirent d'abord que les propositions condamnées par la bulle d'Innocent ne sont point contenues dans le livre de Jansénius : ensuite, qu'elles n'avaient pas été condamnées dans le sens de Jansénius. Mais ces deux objections ont été l'une et l'autre mises à néant par Alexandre VII, dans sa bulle de 1656, où ce pape déclara expressément que les cinq propositions avaient été extraites du livre de Jansénius, et prises dans le sens de l'auteur [3]. C'était l'exacte vérité. Pour réfuter donc, avant le reste, ces deux objections plus pernicieuses et plus générales, que les autres auxquelles nous répondrons ensuite selon les occurrences, nous allons extraire du livre de Jansénius les passages qui contiennent les cinq propositions, sinon quant aux expressions, au moins quant à leur substance, et qui font voir qu'elle sont été entendues dans le sens propre et naturel de l'auteur.

V Et pour commencer par la première de ces propositions, elle se trouve exprimée, presque de mot à mot, dans ce passage du livre de Jansénius : « Tout ce qui précède démontre pleinement et manifestement qu'il n'y a rien de plus certain et de plus fondé dans la doctrine de saint Augustin, que (ce que nous

1. Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

2. Temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

3. Quinque propositiones ex libro Cornelii Jansenii excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse.

disons), qu'il y a des préceptes impossibles à observer, non-seulement pour des infidèles, des hommes aveuglés et endurcis, mais même pour des fidèles et des justes, quand ils le voudraient et s'efforceraient de le faire avec les forces dont ils peuvent présentement disposer, et qu'il peut leur manquer la grâce qui les leur rende possibles [1] » Immédiatement après ce qu'il vient d'avancer, Jansénius croit en trouver un exemple dans la chute de saint Pierre [2] Voilà qui est bien fort! Saint Paul a dit que Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces [3]; et Jansénius vient nous dire que beaucoup de justes mêmes sont tentés au-delà de leurs forces!

A la fin du même chapitre, il fait tous ses efforts pour prouver que souvent il manque aux justes la grâce de la prière, ou au moins d'une prière suffisante pour 'obtenir le secours efficace qui leur fasse accomplir les préceptes de la loi, et qu'ils n'ont pas conséquemment le pouvoir de les observer. En résumé, le sens de cette première proposition est qu'il y a quelques préceptes dont l'accomplissement est impossible même aux justes, quand les forces actuelles qu'ils tirent de la délectation céleste sont inférieures à celles de la délectation terrestre, parce qu'alors ils manquent de la grâce qui leur en rendrait l'observation possible. Il dit : « dans la mesure de leurs forces actuelles, » *Secundum præsentes quas habent vires*, pour faire entendre que l'observation n'en est pas absolument impossible, mais qu'elle l'est relativement à la grâce plus forte qu'il leur faudrait, et qui leur manque pour les observer.

VI. Cette première proposition a été condamnée, premièrement comme *téméraire*, en tant qu'elle est en désaccord avec les

1. Hæc igitur omnia plenissime planissimeque demonstrant, nihil esse in Augustini doctrina certius et fundatius, quam esse præcepta quædam, quæ hominibus non tantum infidelibus, excæcatis, obduratis, sed et fidelibus quoque, et justis volentibus et conantibus secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia, deesse quoque gratiam, qua possibilia fiant (*Jansen.*, l. III, *de Grat. Christ.*, c. XIII).

2. Hoc enim S. Petri exemplo aliisque multis, quotidie manifestum esse qui tentantur ultra quam possint sustinere.

3. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis (I *Cor.*, x, 13).

saintes Ecritures : « Ce commandement, est-il dit de la loi du Deutéronome, n'est point au-dessus de vous[1]. » — « Mon joug est doux, et mon fardeau est léger, a dit Jésus-Christ lui-même de sa loi[2]. » Ce fut précisément l'epithète de *téméraire* que le concile de Trente employa (sess. VI, cap. XI) pour condamner cette même proposition qui avait déjà été enseignée par Luther et par Calvin : « Personne, y lisons-nous, ne doit avancer cette parole téméraire, et proscrite par nos pères sous peine d'anathème, que l'observation des commandements de Dieu est impraticable à l'homme même constitué à l'état de justice[3]. » Cette proposition avait été aussi condamnée d'avance dans la cinquante-quatrième de Baïus, ainsi conçue : « Cette sentence définitive, que Dieu n'a rien commandé d'impossible à l'homme, est faussement attribuée à saint Augustin, puisqu'elle est de Pélage[4] »

Cette même proposition est condamnée en deuxième lieu comme *impie*, parce qu'elle fait de Dieu un tyran, un être inique qui oblige les hommes à l'impossible, puis les condamne s'ils ne le font. Jansénius se vante d'avoir adopté toutes les doctrines de saint Augustin, et il a eu l'audace de mettre, en grosses lettres, à la tête de son livre, le nom du saint évêque. Le titre eût été plus juste, s'il avait adopté cet autre : *Anti-Augustinus*, puisque saint Augustin, dans ses ouvrages, se déclare formellement l'ennemi de ces doctrines impies. « Dieu n'abandonne personne, a dit formellement saint Augustin, une fois qu'on a été justifié par grâce, à moins qu'on ne l'abandonne soi-même le premier[5]. » Aux yeux de Jansénius, Dieu est impitoyable, puisqu'il dit de lui qu'il prive les justes de la grâce sans laquelle il leur est impossible de ne pas pécher, et qu'il les abandonne avant d'être aban-

1. Mandatum hoc..., non est supra te (*Deut.*, XXX, 11).

2. Jugum enim meum suave est, et onus meum leve (*Matth.*, XI, 30).

3. Nemo temeraria illa, et a patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia.

4. Definitiva hæc sententia, Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.

5. Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur (S. *Aug.*, l. *de Nat. et grat.*, c. XXVI).

donné d'eux. On lit encore dans saint Augustin, sur cette même matière : « Qui ne regarderait comme une folie d'imposer des préceptes à quelqu'un qui ne serait pas libre de les mettre à exécution, et comme une iniquité de le condamner pour n'avoir pas pu le faire [1] ? » On trouve encore dans le même Père ce fameux passage, adopté par le concile de Trente (sess. VI, chap. XI) : « Dieu ne commande jamais rien d'impossible, mais en même temps qu'il vous fait un commandement, il vous enjoint d'en faire ce que vous pouvez, et de recourir à lui pour ce que vous ne pouvez en faire, et il vous aide afin que vous le puissiez [2]. »

La même proposition a été condamnée, en troisième lieu, comme *blasphématoire*, en tant qu'elle accuse Dieu d'infidélité et de mensonge, puisqu'il nous a promis de ne pas permettre que nous soyons tentés au-delà de nos forces [3], et qu'il nous imposerait néanmoins l'accomplissement de préceptes impossibles à observer. Saint Augustin, chez qui Jansénius prétend bien à tort avoir puisé sa doctrine, y voit, au contraire, un blasphème : « Nous exécrons, a-t-il dit, en effet, le blasphème de ceux qui affirment qu'il peut se faire que Dieu nous fasse des commandements impossibles [4]. »

Quatrièmement enfin, cette proposition a été condamnée comme *hérétique*, étant, comme nous l'avons vu, contraire aux Ecritures et aux définitions de l'Eglise.

VII. Cependant les jansénistes n'en font pas moins d'autres objections. Ils prétendent que ce passage de saint Augustin : « Dieu ne nous retire point sa grâce, à moins d'avoir été abandonné le premier [5], » signifie que Dieu ne prive pas les justes

1. Quis non clamet, stultum esse præcepta dare ei cui liberum non est quod præcipitur facere? Et iniquiuum esse eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere (*S. Aug.*, l. *De fide cont. Manich.*, c. x).

2. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis (*S. Aug.*, l. *de Nat. et Grat.*, c. XLIII).

3. Non patietur vos tentari supra id quod potestis (I *Cor.*, x, 13).

4. Execramur blasphemiam eorum qui dicunt, impossibile aliquid a Deo esse præceptum (*Idem*, *serm.* 191, *de Temp.*).

5. Deus sua gratia non deserit, nisi prius deseratur.

de sa grâce habituelle avant que le péché ait été commis par eux, bien qu'il les prive quelquefois de sa grâce actuelle, nécessaire pour les empêcher de la commettre. — Nous répondons avec le même saint Augustin, que Dieu, en justifiant le pécheur lui donne non-seulement la grâce de la rémission de ses péchés, mais encore son secours pour qu'il n'en commette plus à l'avenir; et telle est, dit le saint, la vertu curative de la grâce de Jésus-Christ, « que non-seulement elle efface en nous les péchés commis, mais que de plus elle nous fournit les moyens de ne pas en commettre [1]. » Si Dieu refusait à l'homme, avant l'acte du péché que celui-ci est tenté de commettre, le secours suffisant pour ne pas le commettre, il ne le guérirait point, mais il l'abandonnerait, avant qu'il se fût attiré cet abandon par le péché.

Ils disent ensuite que le texte : « Dieu est fidèle, et il ne permettra point que vous soyez tentés au-delà de vos forces [2], » ne peut pas s'appliquer à tous les fidèles, mais seulement au petit nombre des prédestinés. — Mais il est évident qu'il s'agit de tous les fidèles. Et l'apôtre ajoute : « Mais il vous fera tirer avantage de la tentation même, de manière à ce que vous puissiez en sortir victorieux [3]. » C'est-à-dire que Dieu permet que les justes soient tentés, pour que les tentations soient pour eux un sujet de mérites plus grands. Saint Paul, d'ailleurs, l'écrivait à tous les fidèles de Corinthe, et à coup sûr il ne pouvait les supposer tous prédestinés. Aussi saint Thomas applique-t-il avec raison ce texte à tous les hommes, et il dit que Dieu ne serait pas fidèle, s'il n'accordait pas, autant qu'il est en lui, les grâces qui nous sont nécessaires pour nous sauver [4]

VIII. La seconde proposition condamnée est une conséquence du même principe de la délectation victorieuse qui néces-

1. Sanat Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus (*Idem*, *de Nat. et Grat.*, c. XXVI).

2. Fidelis autem Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.

3. Sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere (I *Cor.*, X, 13).

4. Non autem videretur esse fidelis, si nobis denegaret (in quantum in ipso est) ea per quæ pervenire ad eum possemus (*S. Thom.*, in lect. I, in cap. I, ep. 1 *ad Cor.*).

site la volonté au consentement : « Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais, y est-il dit, à la grâce intérieure [1]. » Voici les termes de la censure : « Nous la déclarons hérétique, et nous la condamnons comme telle[2] » Jansénius dit quelque part : « Tant que la suavité de l'Esprit domine, la volonté aime Dieu au point de ne pouvoir pécher [3] » Ailleurs : « Saint Augustin nous représente la grâce de Dieu comme tellement victorieuse et triomphante de la volonté humaine, qu'il dit dans bien des endroits que l'homme ne peut résister à Dieu agissant par sa grâce [4] » Mais saint Augustin dit précisément le contraire en plusieurs endroits, spécialement dans le suivant, où il adresse ce reproche au pécheur : « Puisqu'il est en votre pouvoir de consentir au démon (ou de lui résister), pourquoi ne prenez-vous pas le parti d'obéir à Dieu plutôt qu'au démon [5] ? » Cette deuxième proposition de Jansénius a été condamnée avec raison comme hérétique, puisqu'elle est tout à fait en opposition avec l'Ecriture, comme, par exemple, avec ce passage des Actes : «Vous résistez toujours à l'Esprit-Saint [6], avec les saints conciles, celui de Sens (*a*), par exemple, célébré contre les luthériens en 1528 (p. 1, cap. XV) ; celui de Trente (*sess.* VI, can. 4), qui fulmina l'anathème contre quiconque dirait qu'on ne peut résister à la grâce [7]

1. Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.

2. Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

3. Dominante suavitate Spiritus, voluntas Deum diligit, ut peccare non possit (*Jansen.*, lib. IV, *de Grat. Christ.*, c. IX).

4. Gratiam Dei Augustinus ita victricem statuit supra voluntatis arbitrium, ut non raro dicat, hominem operanti Deo per gratiam non posse resistere (*Idem, eod.* tit., lib. II, c. XXIV).

5. Cum per Dei adjutorium in potestate tua sit, utrum consentias diabolo, quare non magis Deo, quam ipsi obtemperare deliberas? (*S. Aug.*, hom. XII, inter 50.)

6. Vos semper Spiritui Sancto resistitis (*Act.*, VII, 51).

7. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum..., neque posse dissentire, si velit... anathema sit.

a). Le texte italien porte *Siena*, c'est-à-dire Sienne. C'est une méprise manifeste. Le concile provincial dont il s'agit se tint à Paris, qui n'était encore à cette époque qu'un simple évêché de la province de Sens. Cf. *Labbe, Conc.*, t. XIV, p. 457. (*Note de l'éditeur.*)

IX. La troisième proposition de Jansénius est celle-ci : « Dans l'état de nature tombée, on n'a pas besoin, pour mériter et démériter, d'avoir une liberté exempte de nécessité, mais il suffit d'une liberté exempte de contrainte [1]. » En voici la censure : « Nous la déclarons hérétique, et la condamnons comme telle [2] » Plusieurs passages de Jansénius expriment le sens de cette proposition : « Saint Augustin reconnaît deux sortes de nécessité, l'une de contrainte, et l'autre simplement dite, et à laquelle on se soumet volontairement : c'est la première, et non la seconde, qui est incompatible avec la liberté [3] » Ailleurs : « La simple nécessité imposée à la volonté n'empêche point d'être libre [4] » Dans un autre endroit il traite de paradoxe ce que disent nos théologiens, que l'acte de la volonté est libre, quand la volonté peut s'abstenir de le poser ou d'agir [5]; c'est la liberté d'indifférence, exigée selon nous pour mériter ou démériter. Cette troisième proposition résulte également du système de la délectation prédominante imaginé par Jansénius, délectation qui, à son avis, nécessite la volonté à consentir, et lui enlève le pouvoir de résister. Il met encore cette rêverie sur le compte de l'évêque d'Hippone, mais le saint docteur déclare au contraire (lib. III, *de Lib. arb.*, c. 3) qu'il n'y a pas de péché sans liberté de faire ou de ne pas faire, *unde non est liberum abstinere;* et il nie dans un autre passage (S. Aug., *De nat. et grat.*, c. 67) qu'en cette vie l'homme ne puisse pas résister à la grâce, *non possit resistere gratiæ*. Ainsi, selon saint Augustin, l'homme peut toujours résister à la grâce, toujours résister à la concupiscence ; c'est le seul moyen de mériter et de démériter.

1. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

2. Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

3. Duplex necessitas Augustino, coactionis, et simplex, seu voluntaria; illa, non hæc repugnat libertati (*Jansen.*, l. VI, *de Grat. Christ.*, c. VI).

4. Necessitatem simplicem voluntatis non repugnare libertati (*Idem*, eod. titul., c. XXIV).

5. Quod actus voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas et non agere potest.

X. La quatrième proposition de Jansénius est celle-ci : « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce prévenante intérieure pour chacun de nos actes, y compris même le commencement de la foi; et par conséquent, s'ils étaient hérétiques c'est qu'ils voulaient que cette grâce fût telle, que la volonté humaine pût à son gré lui accorder ou lui refuser son consentement[1]. » Cette proposition contient deux membres, dont le premier est faux, le second hérétique. Dans le premier, Jansénius dit que les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure et actuelle pour le commencement de la foi. Voici ses expressions : « Après avoir pesé avec le plus grand soin les opinions des Marseillais (*a*) et la doctrine de saint Augustin, je pense qu'on doit tenir pour certain que les Marseillais, outre la prédication et la nature, admettaient comme nécessaire une grâce proprement dite, intérieure et actuelle, même pour la foi, qu'ils attribuaient aux forces de la volonté et de la liberté humaine[2] Cette première partie est fausse; saint Augustin enseignait, il est vrai, la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi; mais la plupart des semi-pélagiens rejetaient ce dogme, comme l'atteste le même docteur (Aug., *De prædest. sanctor.*, c. III; Epist. CCXVII, al. 107, *ad Vital.*). Dans le second membre, Jansénius dit que les semi-pélagiens ont été hérétiques en voulant que la grâce fût telle que l'homme pût ou lui résister ou lui obéir, et il les appelait destructeurs de la grâce médicinale et exagérateurs du libre arbitre[3]. Or, les prêtres de Marseille n'étaient point hérétiques en cela, mais

1. Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et ideo erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.

2. Massiliensium opinionibus, et Augustini doctrina quam diligentissime ponderata, certum esse debere sentio, quod Massilienses præter prædicationem atque naturam, veram etiam et internam et actualem gratiam ad ipsam etiam fidem, quam humanæ voluntatis ac libertatis adscribunt viribus, necessariam esse fateantur.

3. Gratiæ medicinalis destructores, et liberi arbitrii præsumptores.

a). C'est-à-dire des semi-pélagiens de Marseille ou de Lérins.

(*Note de l'éditeur.*)

bien Jansénius, qui refusait injustement au libre arbitre le pouvoir de résister ou de consentir à la grâce. Voici la définition du concile de Trente sur ce point : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, mu et excité par la grâce divine, ne peut lui résister, s'il le veut ; qu'il soit anathème[1]. » C'est donc avec justice que la quatrième proposition a été appelée hérétique.

XI. Cinquième proposition : « C'est être semi-pélagien, que de soutenir que Jésus-Christ est mort et a répandu son sang pour tous les hommes[2] » La censure en est ainsi conçue : « Cette proposition est fausse, téméraire, scandaleuse, et si on l'entend en ce sens que Jésus-Christ ne soit mort que pour les prédestinés, nous la déclarons impie, blasphématoire, outrageuse et dérogatoire à la bonté divine[3] » Ainsi cette proposition, entendue en ce sens que Jésus-Christ n'est mort que pour les prédesnés. est impie et hérétique. Or, on la trouve plusieurs fois avec cette signification dans l'ouvrage de Jansénius, comme dans le passage que voici : « Tous ceux pour qui Jésus-Christ a répandu son sang, reçoivent un secours même suffisant, au moyen duquel non-seulement ils puissent, mais de plus veuillent et fassent ce que Dieu a décrété qu'ils voudraient et feraient[4]. » Ainsi, selon Jansénius, Jésus-Christ n'a offert son sang que pour ceux qu'il a déterminés à vouloir et à faire de bonnes œuvres, entendant par ce secours suffisant, *sufficiens auxilium*, le secours *quo*, comme il l'explique lui-même, c'est-à-dire la grâce efficace, qui dans son opinion leur fait nécessairement opérer le bien. Mais il s'explique ensuite plus clairement, quand il dit : « Ce n'est pas du tout s'accorder avec saint Augustin, que de penser de Jé-

1. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum non posse dissentire si velit..., anathema sit.

2. Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.

3. Hæc propositio falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut, Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema contumeliosa, divinæ pietati derogans et hæretica declaratur.

4. Omnibus illis pro quibus Christus sanguinem fudit, etiam sufficiens auxilium donari, quo non solum possint, sed etiam velint et faciant id quod ab iis volendum et faciendum esse decrevit (*Jansen.*, l. III, *de grat. Christ.*, c. XXI).

sus-Christ qu'il est mort pour le salut éternel, soit des infidèles, soit des justes qui ne persévèrent pas[1]. » Jansénius dit positivement que le Sauveur n'est pas mort pour les justes non prédestinés. C'est donc avec raison que sa proposition ainsi comprise a été censurée comme hérétique, puisqu'elle est opposée aux divines Ecritures, aux saints conciles, comme à celui de Nicée I, entre autres, dont le symbole ou la profession de foi, confirmée depuis par plusieurs autres conciles généraux, ainsi que nous l'avons dit dans la partie historique de cet ouvrage (part. historique, chap. IV. art. 2, n. 16, tom. III, p. 52 de cette édition), contient cet article : « Nous croyons en un seul Dieu Père... et en un seul Seigneur Jésus-Christ fils de Dieu, qui, pour nous autres hommes et pour notre salut, est descendu des cieux, et s'est incarné, s'est fait homme, est mort et est ressuscité[2].

XII. Entendue ensuite en ce sens général que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, comme l'a dit encore Jansénius, en ajoutant que c'est une erreur contre la foi d'affirmer le contraire, que « d'après la doctrine des anciens Jésus-Christ n'est pas mort absolument pour tous[3], » et qu'une telle opinion est une invention des semi-pélagiens : entendue, dis-je, en ce sens général, la proposition a été déclarée fausse et téméraire, comme contraire aux saintes Ecritures et aux sentiments des Pères. Que du reste Jésus-Christ soit mort pour chaque homme en particulier, il y a des théologiens qui veulent qu'il soit le rédempteur de tous les hommes seulement en ce sens, qu'il a préparé le prix de la rédemption de tous, *sufficientia pretii*, comme ils disent; mais le sentiment le plus commun c'est qu'il est de plus le rédempteur de tous, *sufficientia voluntatis*, c'est-à dire qu'il a voulu d'une volonté sincère offrir sa mort à son

1. Nullo modo principiis ejus consentaneum est ut Christus vel pro infidelium, vel pro justorum non perseverantium æterna salute mortuus esse sentiatur.

2. Credimus in unum Deum Patrem..., et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei..., qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est, et homo factus, passus est et resurrexit.

3. Nec enim juxta doctrinam antiquorum pro omnibus omnino Christus mortuus est, cum hoc potius tanquam errorem a fide catholica abhorrentem doceant esse respuendum (*Jansen.*, l. III, *de grat. Christi*, c. XXI).

Père, afin d'obtenir pour tous les hommes les secours suffisants pour se sauver.

XIII. Si nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui prétendent que Jésus-Christ est mort avec une égale affection pour tous, distribuant à chacun les mêmes grâces, puisqu'il paraît indubitable que le Sauveur est mort avec une affection spéciale pour les fidèles, et surtout pour les élus, comme il le dit avant sa passion (*a*) : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés [1] ; » et comme l'a écrit l'Apôtre : « Qui est le Sauveur de tous les hommes, surtout des fidèles [2] ; » nous ne pouvons non plus nous ranger à l'opinion de ceux qui disent que Jésus-Christ n'a fait pour plusieurs que préparer le prix suffisant pour les racheter, sans l'offrir en même temps pour leur salut. Ce sentiment ne me paraît pas s'acccorder comme il faut avec ce que disent les Ecritures : « Si un seul est mort pour tous, donc tous sont morts, et Jésus-Christ est mort pour tous [3]. » Ainsi, de même que par le péché originel tous sont morts, de même c'est pour tous que le sang de Jésus-Christ a été versé. Par sa mort, il a effacé le décret de la condamnation commune, transmise d'Adam à tous les hommes [4]. Osée avait de même prédit, en parlant au nom du futur Messie, que par sa mort il détruirait celle que le péché d'Adam avait apportée [5]. Ce qui a fait dire à l'Apôtre dans le même sens : « O mort, où est ta victoire [6] ? » faisant entendre précisément par là que le Sauveur a donné la mort à cette mort que le péché avait apportée sur la terre. Saint Paul a dit encore, que « Jésus-Christ s'est donné lui-même pour prix de la rédemption de tous [7]. »

1. Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi (*Joan.*, XVII, 9).
2. Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium (I *Tim.*, IV, 10).
3. Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt ; et pro omnibus mortuus est Christus (II *Cor.*, V, 14, 15).
4. Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci (*Coloss.*, II, 14).
5. Ero mors tua, o mors (XIII, 14).
6. Ubi est, mors, victoria tua ? (I *Cor.*, XV, 25.)
7 Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (I *Tim.*, II, 5, 6).

a). Le texte italien porte : *prima della sua ascensione.* C'est vrai ; mais le

Et ensuite : « Qui est le Sauveur de tous les hommes, surtout des fidèles[1]. » Saint Jean : « Il est la victime de propitiation pour nos péchés ; et non pas seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier[2]. » Après de tels témoignages, je ne sais comment on peut dire que Jésus-Christ n'a fait par sa mort que préparer le prix *suffisant* pour la rédemption de tous, sans l'offrir en même temps pour la rédemption de tous au Père éternel. S'il en était ainsi, on pourrait dire que Jésus-Christ a aussi versé son sang pour les démons, puisque son sang était bien plus que *suffisant* pour les sauver.

XIV Un grand nombre de saints Pères se prononcent clairement contre l'opinion rapportée plus haut, et disent en termes exprès que le Sauveur a non-seulement préparé le prix, mais l'a offert à son Père pour le salut de tous. Saint Ambroise : « Si l'on refuse de croire en Jésus-Christ, on s'ôte à soi-même le bienfait offert à tous, de la même manière qu'en fermant les fenêtres de sa maison, on empêcherait les rayons du soleil d'arriver jusqu'à soi : ce qui, certes, n'empêcherait pas le soleil de s'être levé pour tout le monde[3] » Le soleil ne prépare pas seulement sa lumière pour tous, mais encore il l'offre à tous ceux qui veulent en jouir. Le saint le dit encore plus expressément ailleurs : « Il a offert lui-même sa mort pour tous[4] » Saint Jérôme le dit aussi : « Jésus-Christ est mort pour nous, et on n'en trouvera point d'autres que lui, qui aient été offerts pour tous les hommes morts dans le péché[5]. » Saint Prosper : « Notre Sauveur a donné son sang pour le monde[6] » (Remarquez qu'il

discours de la cène, dont ces paroles sont tirées, a précédé plus prochainement la mort, que l'ascension du Sauveur. (*Note de l'éditeur.*)

1. Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.

2. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi (I *Joan.*, II, 2).

3. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat : ut si quis clausis fenestris solis radios excludat, non ideo sol est ortus omnibus (in ps. CXVIII, t. I, p. 1077).

4. Ipse pro omnibus mortem suam obtulit (*S. Amb.*, l. *de Joseph*, c. VII).

5. Christus pro nobis mortuus est, solus inventus est, qui pro omnibus qui erant in peccatis mortui, offerretur (in ep. II, *ad Corinth.*, c. V).

6. Salvator noster dedit pro mundo sanguinem suum.

ne dit pas qu'il l'a simplement préparé, *paravit*, mais bien qu'il l'a donné, *dedit*. Il continue : « Et le monde n'a pas voulu être racheté, parce que les ténèbres repoussent la lumière [1] » Saint Anselme : « Il s'est donné lui-même pour le prix de la rédemption de tous, sans excepter personne, pourvu seulement qu'on veuille être racheté et sauvé... Et, par conséquent, ceux qui ne sont pas sauvés ne sauraient se plaindre de Dieu ou de notre médiateur, mais c'est à eux-mêmes qu'ils doivent adresser le reproche de ne vouloir pas de la rédemption que notre médiateur nous a apportée [2]. » Saint Augustin, écrivant sur ces paroles de l'Evangile selon saint Jean : « Dieu n'a pas envoyé son fils pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui [3], » dit les paroles suivantes : « Donc le céleste médecin est venu pour guérir, autant qu'il est en lui, le genre humain malade. C'est se donner la mort à soi-même, que de ne vouloir pas observer les ordonnances du médecin. La vertu du remède est toujours la même, encore bien qu'on le rende impuissant en refusant de s'en servir [4]. » Remarquez ces mots : « Le céleste médecin est venu pour guérir, autant qu'il est en lui, le genre humain malade [5]. » Donc le Seigneur n'est pas seulement venu préparer le prix ou le remède à nos maux, mais il l'a présenté à tout malade désireux de sa guérison.

XV Mais, dira quelque partisan de l'opinion contraire, Dieu donne donc aux infidèles, qui ne croient pas en lui, la même grâce suffisante dont il gratifie les fidèles ? — Nous ne disons pas qu'il leur donne la même grâce, mais bien, avec saint Prosper, une grâce plus restreinte ou plus éloignée, qui sera, pour

1. Et mundus redimi noluit, quia lucem tenebræ non receperunt (*Ad object. non. Gallor.*).

2. Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, nullum excipiens. qui vellet redimi ad salvandum... Et ideo qui non salvantur, non de Deo vel mediatore possent conqueri, sed de seipsis qui redemptionem, quam mediator dedit, noluerunt accipere (in cap. II, ep. 1, ad Tim.).

3. Non misit Deus Filium suum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.

4. Ergo quantum in medico est, sanare venit ægrotum. Ipse se interimit, qui præcepta medici servare non vult. Sanat omnino ille, sed non sanat invitum (S. *Aug.*, tract. XII, *in Joan.*, circa fin.).

5. Quantum in medico est, sanare venit ægrotum.

ceux qui ne la rejeteront pas, le principe d'une autre plus abondante, qui leur fera obtenir le salut. « A tous les hommes, ce sont les paroles de saint Prosper, a été ménagée de tout temps une certaine mesure de la doctrine céleste, qui, quelque modique qu'elle soit, de même que la grâce qui y est jointe, suffit à quelques-uns pour les sauver, à tous pour justifier la Providence [1] » Remarquez ces mots, « à quelques-uns pour les sauver [2], » s'ils correspondent ; « à tous pour justifier la Providence à leur égard [3], » s'ils ne correspondent pas. Aussi, entre les trente et une propositions condamnées par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, se trouve celle-ci, qui est la cinquième : « Les païens, les juifs, les hérétiques et autres de cette espèce ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ; et, par conséquent, on peut avec raison inférer de là qu'il n'y a en eux qu'une volonté abandonnée à elle-même, sans force et sans grâce suffisante [4] » En résumé, Dieu ne fait à personne un péché de l'ignorance toute seule, mais de l'ignorance coupable, c'est-à-dire volontaire au moins en quelque façon; il ne punit pas tous les malades qu'il trouve, mais seulement ceux qui se refusent à leur guérison. « On ne vous reproche pas une ignorance qui serait en vous malgré vous-même, mais la négligence que vous apportez à vous instruire de ce que vous ignorez; on ne vous reproche pas non plus d'être malade, mais ce qu'on vous reproche, c'est de repousser la main qui veut vous guérir [5]. » C'est pourquoi il ne semble pas qu'on puisse douter que Jésus-Christ soit mort pour tous les hommes, bien que, selon le concile de Trente, tous les hommes ne reçoivent pas le bienfait de la rédemption, mais ceux-

1. Adhibita semper est universis hominibus, quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ et si parcioris gratiæ fuit, sufficit tamen quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium (*S. Prosper, De vocat. gent.*, c. IV).

2. Quibusdam ad remedium.

3. Omnibus ad testimonium.

4. Pagani, Judæi, hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; ideoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti.

5. Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Nec quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis (*S. Aug.*, lib. III, *de Lib. arb.*, cap. XIX, n. 53).

là seulement à qui les mérites de sa passion sont communiqués [1] » Ceci ne regarde que les infidèles qui, étant privés de la foi, ne peuvent participer effectivement aux mérites du Rédempteur : car il est certain que les fidèles, au moyen de la foi et des sacrements, reçoivent le bienfait de la rédemption, bien que par leur faute tous les fidèles n'obtiennent pas le bienfait complet du salut éternel. Au reste, a dit le célèbre Bossuet (*Justif. des réfl. mor.*), tout fidèle est obligé de croire fermement que Jésus-Christ est mort pour son salut; et il ajoute que telle est l'antique tradition de l'Eglise catholique. En effet, tout fidèle doit croire que Jésus-Christ est mort pour nous et pour notre salut, comme il est dit dans le symbole du premier concile général : « Nous croyons en un seul Dieu tout-puissant... et en un seul Seigneur Jésus-Christ fils de Dieu... qui, pour nous autres hommes et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, a souffert, etc. [2] » Donc, Jésus-Christ étant mort pour nous tous qui faisons profession de la foi chrétienne, qui osera dire que le Sauveur n'est pas mort pour les fidèles non prédestinés, et qu'il ne veut pas leur salut?

XVI. Nous devons, en conséquence, croire d'une foi ferme que Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les fidèles. Voici ce qu'a dit là-dessus Bossuet : « La volonté de Dieu s'étend aussi loin que notre prière, qui n'excepte personne... (Il y a) ensuite une volonté spéciale pour tous les fidèles... enfin la volonté très-spéciale pour tous les élus (tome III, p. 342, édit. Vivès (*a*). Même chose avait été dite au concile de Valence,

1. Verum, et si ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur (sess. VI, cap. III).

2. Credimus in unum Deum omnipotentem...... et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... qui propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit, et incarnatus est, passus est, etc... »

3. *Bossuet*, *Justific. des réflex*, etc.

a). Ici nous avons bien moins traduit saint Alphonse, que copié Bossuet lui-même. Il y a, du reste, sujet de s'étonner que saint Alphonse cite ici comme une autorité la *justification* d'un livre réprouvé cent et une fois par la constitution *Unigenitus* de Clément XI. Même observation à faire à peu près par rapport au concile de Valence et à l'église de Lyon, citée plus loin, et

(can. 4) : « On doit tenir pour vérité de foi, conformément à la doctrine évangélique et apostolique, que le prix du sang de Jésus-Christ a été donné pour ceux dont Notre-Seigneur a dit : « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle [1] » L'Eglise de Lyon proclama aussi ce dogme dans son livre sur la vérité des Ecritures : « La foi catholique proclame, et la vérité des Ecritures nous enseigne que notre Sauveur a véritablement souffert pour tous ceux qui croient et sont régénérés [2] » Antoine, dans sa théologie universelle, dit aussi : « C'est un dogme de foi, que Jésus-Christ est mort pour le salut éternel de tous les fidèles sans exception [3]. » Tournely rapporte qu'on lit dans le corps de doctrine du cardinal de Noailles, donné en 1720 et souscrit par quatre-vingt-dix évêques (*Theol.*, tom. I, qu. 8, art. 10, concl. 2) « Il n'y a aucun fidèle qui ne doive croire d'une foi ferme que Jésus-Christ a versé tout son sang pour son salut. » Il dit encore que l'assemblée du clergé de France, en 1714, déclara que tous les fidèles, justes ou pécheurs, doivent croire que Jésus-Christ est mort pour les sauver.

XVII. Maintenant, que font les jansénistes en soutenant que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les fidèles, mais seulement pour ceux qui sont prédestinés à la gloire ? Ils éteignent les sentiments d'amour que nous devons avoir pour le Fils de

dont la doctrine, contradictoire avec celle du concile de Quierzy, au moins quant à la manière de s'exprimer, n'a jamais obtenu l'assentiment de l'Eglise entière. Mais ces citations, et quelques-unes des suivantes, doivent être considérées plutôt comme autant d'arguments *ad hominem.*

(*Note de l'éditeur.*)

1. Fideliter tenendum juxta evangelicam et apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium (sanguinis Christi) teneamus, de quibus Dominus noster dicit : Ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam (*Syn. Valent.*, t. VIII, col. *Concil.*, p. 136).

2. Fides catholica tenet, et Scripturæ sanctæ veritas docet, quod pro omnibus credentibus et regeneratis vere Salvator noster sit passus (*Eccles. Lugdun.*, lib. *De ten. verit.*, c. v).

3. Est fidei dogma, Christum mortuum esse pro salute æterna omnium omnino fidelium (*Antoine, Theol. univers.*, t. II, *de grat*, c. 1, a. 6, ad prop. 5).

Dieu ; car il est certain qu'un des plus puissants motifs qui nous excitent à aimer notre Rédempteur, et le Père éternel qui nous l'a donné, c'est le grand ouvrage de la rédemption, par lequel nous savons que le Fils de Dieu, par l'amour qu'il nous porte, s'est immolé pour nous sur un infâme gibet : « Il nous a aimés, et il s'est livré lui-même pour nous..., écrivait l'Apôtre aux Ephésiens[1] » C'est aussi par ce même amour pour nous que le Père éternel nous a donné son fils unique, comme l'a dit Jésus-Christ dans saint Jean [2]. C'était là le grand motif que faisait valoir saint Augustin pour engager les chrétiens à aimer Jésus-Christ : « *Ipsum dilige, qui ad hoc descendit, ut pro tua salute sufferret.* (S. Aug., tract. II, *in epist.* I, *Joan.*) » Mais si les jansénistes croient qu'il n'est mort que pour les seuls élus, comment peuvent-ils concevoir pour son immense sacrifice une amoureuse reconnaissance ? Incertains qu'ils sont d'être du nombre des prédestinés, ils doivent conséquemment douter si Jésus-Christ est mort par amour pour eux.

XVIII En disant que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les fidèles, ils nous ôtent en outre l'espérance chrétienne. Cette vertu, comme l'a définie saint Thomas, est une attente certaine de la vie éternelle [3] Nous devons donc, nous autres fidèles, espérer que Dieu nous sauvera certainement, en nous fondant sur la promesse qu'il nous a faite de nous sauver par les mérites de Jésus-Christ mort pour notre salut, pourvu toutefois que nous ne manquions pas à la grâce. C'est l'enseignement de Bossuet dans son *Catéchisme* pour le diocèse de Meaux. On y lit : « D. Pourquoi dites-vous que vous espérez la vie éternelle que Dieu a promise ? — R. Parce que la promesse de Dieu est le fondement de notre espérance. (Bossuet, *Catéchisme de Meaux*, 3e partie, Œuvres de Boss., t. V, p. 81, édit. Vivès.)

XIX. Un auteur moderne a dit dans un livre intitulé *l'Espérance chrétienne*, que nous ne devons pas fonder la certi-

1. Dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis (*Ephes.*. v, 2).
2. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret (*Joan.*, III, 16).
3. Spes est expectatio certa beatitudinis.

tude de notre espérance sur la promesse générale faite par Dieu à tous les croyants de leur donner la vie éternelle, s'ils sont fidèles à la grâce, bien que cette promesse ait été faite plusieurs fois par le Seigneur, comme dans ce passage : « Si quelqu'un garde ma parole, il n'encourra jamais la mort [1] ; » et dans cet autre : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements [2] » Cette promesse générale, faite à tout chrétien, dit l'auteur, ne peut donner une espérance certaine de salut, parce que cette promesse étant subordonnée à notre correspondance qui peut manquer, formerait une espérance incertaine. Aussi veut-il que nous mettions notre espoir dans la promesse particulière faite à tous les élus de les sauver, puisque cette promesse étant absolue devient le fondement d'une espérance vraiment certaine. Il finit en disant que notre espérance consiste à nous approprier la promesse faite aux élus, en nous regardant comme faisant partie du nombre des prédestinés. Cette opinion ne me paraît pas conforme à ce qu'enseigne le concile de Trente (sess. VI, cap. XIII), que « tous doivent placer dans le secours de Dieu leur plus ferme espérance, parce que Dieu, si nous ne manquons nous-mêmes à sa grâce, achèvera en nous le bon ouvrage qu'il a commencé [3] » Ainsi, quelle que soit la crainte que nous devions avoir de ne pas être sauvés, quand nous pensons à nous-mêmes, à cause de la possibilité qu'il y a pour nous de ne pas répondre à la grâce, nous devons toutefois, en pensant à Dieu, espérer fermement d'être sauvés par son secours : « C'est dans le secours de Dieu, répétons-le à la suite du concile, que nous devons tous espérer avec une confiance sans réserve [4]. » Il dit « que nous devons tous [5], » parce que souvent les chrétiens mêmes qui sont en état de péché reçoivent de Dieu le don de l'espérance chrétienne, espérant que

1. Si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in æternum (*Joan.*, VIII, 52).
2. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata (*Matth.*, XIX, 17).
3. In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent : Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet.
4. In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent.
5. Omnes debent.

le Seigneur, par les mérites de Jésus-Christ, leur fera miséricorde, comme le déclare le concile de Trente, chapitre VI, où il dit, en parlant des pécheurs, que « passant à la considération de la miséricorde de Dieu, ils s'élèvent jusqu'à l'espérance, par la confiance qu'ils conçoivent d'obtenir leur pardon en vue des mérites du Sauveur [1] » Pour ceux qui sont en état de grâce, bien qu'ils puissent en déchoir par leur faiblesse, saint Thomas dit que la certitude de leur espérance n'en souffre aucun préjudice,appuyée qu'elle est sur la puissance et la miséricorde de Dieu, qui ne peut faire défaut : « Si ceux, dit-il, qui ont l'espérance ne parviennent pas toujours à la béatitude, c'est la faute de leur libre arbitre qui y met obstacle par le péché, mais non de la puissance ou de la miséricorde divine, sur laquelle s'appuie l'espérance chrétienne ; et, par conséquent, la certitude propre à cette vertu n'en souffre aucun préjudice [2]. » Notre espérance n'est donc pas rendue certaine par l'idée que nous nous figurerions d'être inscrits au nombre des élus, mais par la pensée que Dieu est puissant et miséricordieux ; et l'incertitude de notre correspondance à la grâce n'empêche point l'espérance que nous devons avoir de notre salut d'être certaine, puisqu'elle est fondée sur la puissance, la miséricorde et la fidélité de Dieu qui nous a fait la promesse en vertu des mérites de Jésus-Christ, et que cette promesse ne peut être frustrée de son effet, pourvu que nous ne manquions pas nous-mêmes de correspondre à la grâce.

XX. De plus, si notre espérance devait, comme le prétend l'auteur précité, se fonder uniquement sur la promesse faite aux élus, elle serait incertaine, et du côté de l'homme, et du côté de Dieu ; car, de même que nous ne sommes pas certains d'être du nombre des élus, ainsi nous ne le serions pas non plus

1. Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi, propter Christum, propitium fore.

2. Dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contigit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum eccati, non autem ex defectu potentiæ vel misericordiæ, cui spes innititur; unde hoc non præjudicat certitudini spei (*S. Thom.*, 2-2, q. 18, art. 4, ad 3).

du secours divin promis pour assurer le salut. De sorte que, comme le nombre des damnés est beaucoup plus grand que celui des élus, nous serions beaucoup plus fondés à désespérer, qu'à espérer d'être sauvés. L'auteur a senti cette difficulté, qu'il appelle *très-grave* : « Le nombre des élus, dit-il, est sans comparaison plus petit, même que celui de ceux qui sont appelés. Pénétré de cette difficulté, quelqu'un se dira à soi-même : Quelle apparence y a-t-il que je sois plutôt du petit nombre que du plus grand ? Comment le précepte de l'espérance peut-il m'engager à me regarder comme séparé du nombre des réprouvés dans les desseins de Dieu, puisqu'il a été fait à eux, comme à moi-même ? » Voyons comment il se débarrassera de cette difficulté. « C'est un mystère, dit-il, que nous ne pouvons comprendre. Si nous devons croire les choses de la foi sans les comprendre, nous devons espérer, parce que Dieu nous en fait un commandement, quelque impossible qu'il nous soit de parvenir par notre raison à surmonter les difficultés qui s'y trouvent. » Mais nous répondons que l'auteur, pour soutenir son système, se figure qu'il y a mystère dans le précepte de l'espérance ; ce qui est faux. Le précepte de la foi renferme des mystères, il est vrai, comme le mystère de la Trinité, le mystère de l'Incarnation, etc., car ces mystères surpassent véritablement notre raison ; mais il n'y en a pas dans le précepte de l'espérance, puisque toute l'attention s'y borne à l'objet qu'on attend, qui est la vie éternelle, et au motif qui nous la fait attendre, qui est la promesse que Dieu nous a faite de nous sauver en vertu des mérites de Jésus-Christ, si nous correspondons à la grâce : ces choses sont évidentes, et non des mystères. Au contraire, s'il est vrai, comme il l'est en effet, que tous les fidèles doivent mettre dans le secours de Dieu une ferme espérance de salut, comme l'enseigne le concile de Trente, et avec lui saint Thomas et tous les théologiens, comment est-il possible d'avoir une espérance de salut ferme et très-assurée, en espérant d'être du nombre des élus, puisque nous ne savons pas certainement, et que rien ne nous dit dans l'Ecriture, que nous sommes en effet inscrits au livre de vie ?

XXI. L'Ecriture nous offre certainement de puissants motifs d'espérer la vie éternelle, en nous recommandant, comme elle le fait, la confiance et la prière, puisqu'il y est dit qu'aucun de ceux qui jamais ont espéré en Dieu n'a été confondu [1]. Jésus-Christ nous y fait cette promesse : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous demandez quoi que ce soit à mon Père en mon nom, il vous le donnera [2]. » Mais s'il était vrai que la certitude de notre espérance fût fondée sur notre persuasion d'être du nombre des élus, je demande quelle preuve certaine nous pourrions trouver dans les saintes Ecritures d'être compris dans le nombre des élus. Nous y lisons bien plutôt des motifs de trembler, puisqu'elles nous disent que les élus sont en bien plus petit nombre que les réprouvés [3]. « Ne craignez point, petit troupeau, » est-il dit encore dans l'Evangile [4] » Mais, pour conclure ce sujet, répétons ces paroles du concile de Trente, que c'est en Dieu que tous doivent placer leur plus ferme espérance [5]. Puisque Dieu nous ordonne à tous de mettre dans son secours une espérance certaine de salut, il a dû donner à cette espérance un fondement certain. La promesse faite aux élus en est un pour ceux qui sont élus, mais non pour nous en particulier, qui ne savons pas si nous le sommes. Donc ce fondement certain n'est pas la promesse particulière faite aux seuls élus, mais la promesse générale du secours divin faite à tous les fidèles en vue de les sauver, pourvu qu'ils ne manquent pas à la grâce. En un mot : Si tous les fidèles sont obligés d'espérer certainement leur salut au moyen du secours divin, ce secours n'est donc pas promis aux seuls élus, mais bien à tous, et c'est sur ce secours que chaque fidèle doit appuyer son espérance.

XXII. Mais revenons à Jansénius. Il veut nous faire croire que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, ni

1. Nullus speravit in Domino, et confusus est (*Eccli.*, II, 11).
2. Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis (*Joan.*, XVI, 23).
3. Multi sunt vocati, pauci vero electi (*Matth.*, XX, 16).
4. Nolite timere, pusillus grex (*Luc.*, XII, 32).
5. In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent...

même pour tous les fidèles, mais pour les seuls élus. S'il en est ainsi, il n'y a plus d'espérance chrétienne ; car, dit saint Thomas, l'espérance a un fondement certain du côté de Dieu, et ce fondement c'est la promesse qu'il a faite de donner, en vertu des mérites de Jésus-Christ, la vie éternelle à tous les chrétiens qui servent sa loi. Aussi saint Augustin disait-il que toute la certitude de son espérance était dans le sang que Jésus-Christ a versé pour notre salut [1]. La mort de Jésus-Christ, voilà l'ancre assurée de notre espérance [2] Saint Paul avait déjà expliqué dans le même chapitre quelle était cette espérance proposée, savoir, la promesse faite à Abraham d'envoyer Jésus-Christ pour sauver les hommes. Si donc Jésus-Christ n'était pas mort au moins pour tous nous autres fidèles, l'ancre de saint Paul ne serait pas pour nous une ancre ferme et assurée, mais je ne sais quoi de faible et d'incertain, n'ayant pas ce qui lui donne la force et l'assurance, et qui est le sang de Jésus-Christ répandu pour nous sauver. Ainsi l'espérance chrétienne est entièrement anéantie par la doctrine de Jansénius. Laissons donc à son école la doctrine du maître, et espérons fermement d'être sauvés par la mort de Jésus-Christ; toutefois craignons et tremblons, comme saint Paul nous y exhorte [3] : car, malgré la mort que le Fils de Dieu a soufferte pour nous, nous pouvons encore nous perdre par notre faute. Toute notre vie doit donc être mêlée de crainte et d'espérance : mais espérons beaucoup plus que nous ne devons craindre, car nous avons en Dieu des motifs beaucoup plus puissants d'espérer, que nous n'en trouvons en nous-même de craindre.

1. Omnis spes et totius fiduciæ certitudo mihi est in pretioso sanguine ejus, qui effusus est propter nos, et propter nostram salutem (*S. Aug.*, *Médit.* (*a*), c. XIV).

2. Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam (*Hebr.*, VI, 18, 19).

3. Cum metu et tremore vestram salutem operamini (*Phil.*, II, 12).

a). Il est reconnu aujourd'hui que ces méditations ne sont pas de saint Augustin, mais plutôt de quelque auteur du onzième siècle.

(*Note de l'éditeur.*)

XXII. Quelques personnes se troublent gratuitement l'esprit à vouloir sonder la profondeur des jugements de Dieu et le grand mystère de la prédestination. Peine inutile ; il y a là des mystères et des secrets que ne pénétrera jamais la débile intelligence de l'homme. Ne cherchons donc pas à percer ces mystérieuses ténèbres qui ne sont lumineuses que pour Dieu seul ; et tenons-nous-en aux choses certaines qu'il veut que nous sachions, savoir : qu'il veut sauver tous les hommes [1] et ne perdre personne [2] que Jésus-Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort pour eux [3] ; — que celui qui se perd, ne se perd que par sa faute, puisque Dieu est toujours disposé à nous donner son secours pour nous sauver [4] Au jour du jugement, les pécheurs auront beau dire qu'ils n'ont pu résister aux tentations ; l'Apôtre nous enseigne que Dieu est fidèle, et qu'il ne permettra pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces [5] Si nous désirons des grâces plus puissantes pour faire face aux tentations, demandons-les, Dieu ne nous les refusera pas ; car il a promis de donner à chacun le secours nécessaire pour triompher des tentations de la chair et des puissances infernales : « Demandez, et il vous sera donné, » nous a-t-il dit [6]. « Quiconque demande reçoit, » a-t-il dit encore [7] Et saint Paul nous assure que le Seigneur est richement libéral envers tous ceux qui l'appellent à leur aide : « Car, ajoutait-il, qui que ce soit qui aura invoqué le nom du Seigneur, sera sauvé [8] »

XXIII. Voici donc des moyens assurés d'obtenir le salut. Prions Dieu qu'il nous éclaire et nous donne la force de faire sa

1. Omnes homines vult salvos fieri (I *Tim.*, II, 4).
2. Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti (II *Petr.*, III, 9).
3. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est (II *Cor.*, V, 15).
4. Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum (*Os.*, XIII, 19).
5. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis (I *Cor.*, X, 13).
6. Petite et dabitur vobis (*Matth.*, VII, 7).
7. Omnis enim qui petit, accipit (*Luc.*, XI, 10).
8. Dives in omnes qui invocant illum ; omnis enim, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit (*Rom.*, X, 12, 13).

volonté ; mais prions-le avec humilité, confiance et persévérance, car c'est ainsi qu'il faut prier pour être exaucé. Travaillons de toutes nos forces à l'œuvre de notre salut, au lieu d'attendre, sans que nous fassions rien, que Dieu fasse tout. Quels que soient les noms ou le nombre des prédestinés, et quoi que puissent, dire les hérétiques, il est certain que si nous sommes sauvés, nous ne le serons pas sans bonnes œuvres ; et que si nous devons être damnés, nous ne le serons que par notre faute. Au reste, plaçons toute l'espérance de notre salut, non dans nos propres œuvres, mais dans la miséricorde de Dieu et les mérites de Jésus-Christ ; et nous serons ainsi assurés de nous sauver. De sorte que, si nous nous sauvons, nous ne nous sauverons que par la grâce de Dieu, puisque même nos bonnes œuvres sont des dons de sa grâce. Ce sont là des vérités que les prédicateurs doivent souvent répéter du haut des chaires, au lieu d'y débiter des leçons subtiles de théologie, d'y avancer des opinions et des pensées autres que (*a*) celles des saints Pères, des docteurs et des maîtres de l'Eglise, ou de les exposer de manière à jeter le trouble dans l'esprit des auditeurs.

CHAPITRE XIV

Hérésie de Michel Molinos.

I. Le système de Molinos se réduisait à deux maximes : par l'une il proscrivait le bien, par l'autre, il établissait le règne du mal. La première consistait à dire que l'âme doit éviter et bannir tous les actes sensibles de l'entendement et de la volonté, comme étant des obstacles à la contemplation ; et par là, Molinos enlevait à l'homme tous les moyens de salut que Dieu lui a donnés. Il disait qu'une fois que l'âme s'est donnée tout entière à Dieu, qu'elle a anéanti sa volonté en la résignant totalement entre les mains de Dieu, elle reste parfaitement unie à lui. Alors elle ne doit plus se donner de peine au sujet de son salut, elle doit mettre de côté méditations, prières, actions de

a). Le texte italien porte : *che sono*. Nous pensons qu'il faut ici *che non sono*. (*Note de l'éditeur.*)

grâces, actes de dévotion aux saintes images, et même à la très-sainte humanité de Jésus-Christ. Elle doit s'abstenir de toutes pieuses affections d'espérance, d'offrande de soi-même, d'amour de Dieu; en un mot, elle doit éloigner d'elle toute bonne pensée, tout acte louable d'ailleurs, comme étant incompatibles avec la contemplation, et contraires à la perfection de l'âme.

II. Pour mieux comprendre tout le venin de cette maxime, voyons en quoi consistent et diffèrent entre elles la méditation et la contemplation. On cherche Dieu dans la méditation par le travail du raisonnement, et par des actes pieux; dans la contemplation, on envisage sans effort le Dieu qu'on a trouvé. Dans la première, l'âme exerce les actes de toutes ses puissances; dans l'autre, c'est Dieu qui agit, l'âme est passive et reçoit les dons infus de la grâce. Ainsi, quand l'âme, par la contemplation passive, s'est amoureusement abîmée en Dieu, elle ne doit pas chercher à faire des réflexions et des actes, parce qu'alors Dieu se la tient unie à lui-même par le lien de l'amour. Alors, disait sainte Thérèse, Dieu remplit de sa lumière notre intelligence, et l'empêche de penser à autre chose qu'à lui. Lorsque Dieu, dit-elle, veut que l'entendement cesse de produire ses actes discursifs, il s'en empare, lui donne une connaissance supérieure à celle qu'un homme peut atteindre, en sorte qu'il la tient suspendue. » Mais la même sainte ajoute que, quand cette contemplation, cette suspension des puissances vient d'en-haut, elle produit de bons résultats; au lieu que, quand elle est l'œuvre de la créature, elle n'a aucun effet, et l'âme en devient plus aride qu'auparavant : « Quelquefois, poursuit-elle, nous avons dans la prière un commencement de dévotion qui vient de Dieu, et nous voulons passer de nous-mêmes à ce repos de la volonté : quand il vient de nous, il ne fait point d'effet, il finit bientôt et ne laisse qu'aridité dans l'âme. » C'est là le défaut que remarquait saint Bernard dans ceux qui veulent passer, comme il disait, du baiser des pieds à celui de la bouche, faisant allusion par là à ces paroles du Cantique des cantiques qu'il appliquait à la contemplation : « Que l'Epoux me donne un baiser de sa

bouche [1]. Saint Bernard observait là-dessus que le passage de l'un à l'autre est long et difficile [2].

III. Objectera-t-on que le Seigneur a dit par la bouche de David : « Soyez dans un saint repos, et reconnaissez que je suis Dieu [3] ? » Mais l'expression *Vacate*, « Soyez en repos, » ne signifie pas que l'âme doit, dans l'oraison, rester comme dans une sorte d'enchantement, sans méditer, sans produire d'amoureuses affections, sans demander des grâces. *Vacate* signifie que, pour connaître Dieu et son infinie bonté, il faut s'éloigner du vice et de toutes sollicitudes mondaines, réprimer les caprices de l'amour propre et se détacher des biens d'ici-bas. Sainte Thérèse, notre guide dans l'oraison, nous apprend « qu'il faut, pour ce qui est de nous, nous préparer à l'oraison, afin que quand il plaira à Dieu de nous élever plus haut, à lui seul en soit la gloire. » Ainsi, lorsque dans l'oraison Dieu nous donne l'attrait de la contemplation, et nous fait sentir qu'il veut nous parler, sans vouloir que nous lui parlions nous-mêmes, alors nous ne devons pas nous mettre à agir, parce que nous empêcherions l'action divine, mais nous contenter d'appliquer une amoureuse attention à la voix de Dieu et lui dire : « Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute [4]. » Mais quand Dieu ne parle pas, nous devons nous adresser à lui par la prière, en produisant des actes de contrition, d'amour, de ferme propos, et ne point rester à perdre le temps sans rien faire. Saint Thomas a dit que « la vraie contemplation, dans laquelle l'âme transportée en Dieu ne peut rien faire, est de peu de durée, mais que les effets peuvent en être durables [5] ; » de sorte que l'âme

1. Osculetur me osculo oris sui.
2. Longus saltus et arduus de pede ad os.
3. Vacate et videte, quoniam ego sum Deus (*Ps.* XLV, 11)?
4. Loquere, Domine, quia audit servus tuus.
5. Contemplatio diu durare non potest, licet quantum ad alios contemplationis actus possint diu durare (*a*) (*S. Thom.*, 2-2, q. CLXXX, a. VIII, ad 2).

(*a*). Cette citation ne paraît pas absolument exacte. Voici le texte pris dans saint Thomas lui-même à l'endroit cité : *Etsi quantum ad hoc (seu uniformitatem divinæ contemplationis) contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare.* (*Note de l'éditeur.*)

rendue à son état d'activité doit reprendre ses opérations pour conserver le fruit de la contemplation reçue : elle doit lire, réfléchir, faire de pieuses affections ou d'autres actes analogues; car saint Augustin confesse qu'après avoir été élevé à quelque union extraordinaire avec Dieu, il sentait comme un poids qui l'entraînait de nouveau vers les misères de la terre, ce qui l'obligeait à revenir aux actes de l'intelligence et de la volonté pour rester uni à Dieu : « Quelquefois, ô mon Dieu (ce sont les paroles du saint), vous me faites entrer dans un état d'affections inaccoutumé; mais bientôt je retombe dans mon état ordinaire, en succombant sous le poids de ces fâcheuses nécessités qui m'absorbent de nouveau [1]. »

IV Passons maintenant à l'examen des pernicieuses propositions de Molinos; nous n'en présentons ici que les principales, qui suffiront pour mettre à découvert toute l'impiété de son système. Il disait : « Il faut que l'homme anéantisse ses puissances, et c'est en ce point que consiste la vie intérieure. » 2. Vouloir opérer activement, c'est offenser Dieu, qui veut être le seul agent; et c'est pourquoi il est besoin de s'abandonner tout entier et totalement à Dieu, et de rester après cela comme un corps inanimé[2]. » Molinos voulait donc que l'homme, après s'être jeté dans le sein de Dieu, y gardât l'immobilité du cadavre, prétendant qu'exercer de pieux actes d'intelligence ou de volonté, était une révolte contre Dieu qui veut seul être actif. C'est ce qu'il appelait l'anéantissement des puissances, qui divinise l'âme et la transforme en Dieu ; lisez la cinquième proposition : « En se tenant inactive, l'âme s'anéantit, et retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence de Dieu, en qui elle demeure transformée et divinisée... et alors ce ne sont plus deux choses unies, mais une seule et même chose[3] » Que d'erreurs dans ce peu de mots !

1. Intromittis me in affectum inusitatum..., sed recido in hæc ærumnosis ponderibus, et resorbeor solitis (*S. Aug*, *Conf.*, l. X, c. XL).

2. 1° Oportet hominem suas potentias annihilare, et hæc est vita interna. 2° Velle operari active est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.

3. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad

V De là, plus de soin, ni même de désir de son salut ; et l'âme à cet état de perfection ne doit s'occuper ni de paradis ni d'enfer : « Celui qui a donné à Dieu son libre arbitre, ne doit plus s'occuper de rien, ni d'enfer, ni de paradis, ni former de désirs de sa propre perfection, ni de son salut, dont il doit purifier l'espérance[1]. » Remarquez ces mots *spem purgare*, c'est donc un défaut d'espérer la vie éternelle en produisant des actes d'espérance? C'en est donc un autre de méditer sur ses fins dernières, tandis que Dieu nous enseigne qu'un tel souvenir nous tiendra éloignés du péché[2] ? » Le perfide défendait encore de produire des actes d'amour envers les saints, la mère de Dieu et Jésus-Christ lui-même, sous prétexte que nous devons bannir de notre cœur tous les objets sensibles. Voici sa trente-cinquième proposition : « Et on ne doit plus produire d'actes d'amour pour la sainte Vierge, ni pour les saints, ni pour l'humanité de Jésus-Christ, parce que, comme ce sont des objets sensibles, l'amour qu'on leur porterait serait de même nature[3] » O ciel ! défendre de dire à Jésus-Christ qu'on l'aime ! Et pourquoi? parce que Dieu fait homme est un objet sensible, qui s'oppose à notre union avec Dieu ! Eh ! quand nous allons à Jésus-Christ, dit saint Augustin, à qui allons-nous, si ce n'est à Dieu, puisqu'il est à la fois Dieu et homme? Et d'ailleurs, comment pouvons-nous aller à Dieu autrement que par Jésus-Christ[4] ? »

VI. C'est précisément ce qu'écrivait saint Paul : « C'est par lui (Jésus-Christ) que nous avons accès dans un même esprit auprès du Père[5] » Le Sauveur lui-même dit, dans saint Jean

suam originem quæ est essentia Dei, in quem transformata remanet ac divinizata... et tunc non sunt amplius duæ res unitæ, sed una tantum.

1 Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec desiderium propriæ perfectionis, nec propriæ salutis, cujus *spem purgare* debet.

2. Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis (*Eccli.*, VII, 40).

3. Nec debent elicere actus amoris erga S. Virginem, sanctos aut humanitatem Christi, quia, cum ista objecta sensibilia sint, tale est amor erga illa.

4. Quo imus, nisi ad Jesum ? Et qua imus, nisi per ipsum ?

5. Quoniam per ipsum (Christum) habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem (*Eph.*, II, 18).

(x, 9) : « Je suis la porte ; si c'est par moi qu'on entre, on sera sauvé, et l'on entrera, et l'on sortira à son gré, et l'on trouvera où se repaître[1] » Ces mots, « on entrera et on sortira à son gré, » *et ingredietur et egredietur*, signifient, selon un ancien auteur cité par Corneille de la Pierre : « On entrera dans ma divinité, et on sortira pour passer à mon humanité, et on trouvera de quoi se repaître merveilleusement dans la contemplation de l'une et de l'autre[2] » Ainsi, que l'âme considère Jésus-Christ comme Dieu ou comme homme, elle n'en est pas moins parfaitement rassasiée. Sainte Thérèse, après avoir lu je ne sais quel livre d'un de ces mystiques trompeurs, qui prétendent que Jésus-Christ est un obstacle qui nous empêche d'aller à Dieu, le crut et commença à mettre en pratique cette leçon d'impiété ; mais dans la suite, elle ne cessait d'en gémir : « Est-il possible, ô mon Seigneur, que vous soyez un obstacle à mon plus grand bien ! Et de quelle autre source que de vous me viennent donc tous les biens que je possède ? » — Et elle ajoutait : « J'ai vu que, pour plaire à Dieu et en obtenir de grandes grâces, il veut que ces biens passent par les mains de cette humanité très-sainte, en laquelle il a mis toutes ses complaisances. »

VII. Conséquemment à la défense qu'il faisait de penser à Jésus-Christ, Molinos défendait par là même de penser à sa passion, tandis que tous les saints n'ont fait autre chose pendant toute leur vie que méditer sur les souffrances et les ignominies de notre amoureux Sauveur. En effet, saint Augustin a dit : « Rien n'est si salutaire que de penser tous les jours à tout ce que l'homme-Dieu a souffert pour nous[3] » Saint Bonaventure dit de même : « Il n'est point d'exercice qui sanctifie l'âme sous tous rapports comme la méditation de la passion de Jésus-Christ[4] » Et, avant tous les autres, l'Apôtre lui-même avait dit

1. Ego sum ostium ; per me si quis introierit, salvabitur ; et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.

2. Ingredietur ad divinitatem meam, et egredietur ad humanitatem, et in utriusque contemplatione mira pascua inveniet.

3 Nihil tam salutiferum quam quotidie cogitare, quanta pro nobis pertulit homo Deus.

4. Nihil enim in anima ita operatur universalem sanctificationem, sicut meditatio passionis Christi (*Apud. Aug.*, t. VI, serm. XXXII, *ad fratres in eremo.*)

qu'il ne voulait savoir que Jésus crucifié [1]. Et Molinos a l'audace de dire que l'on ne doit point penser à l'humanité de Jésus-Christ !

VIII. Ce docteur impie enseigne en outre que l'âme spirituelle ne doit rien demander à Dieu ; parce que l'action de demander est un défaut de la volonté propre. Voici, en effet, sa quatorzième proposition : « Celui qui est résigné à la volonté de Dieu ne peut convenablement lui faire aucune demande, parce que toute demande est une imperfection, comme étant un acte de la volonté propre. Quant à ces paroles de Jésus-Christ : « Demandez et vous recevrez, » ce n'est pas pour les âmes intérieures qu'elles ont été prononcées, etc.[2] » Ainsi ravit-il à l'âme le moyen le plus efficace d'obtenir la persévérance et d'arriver à la perfection. Jésus-Christ, dans l'Evangile, semble ne nous recommander que la prière et la prière continuelle : « Il faut toujours prier, et ne point se lasser de le faire, » nous a-t-il dit[3] Et encore : « Soyez donc vigilants, et priez à toute heure[4] » Saint Paul, à l'exemple de Jésus-Christ, écrivait aux Thessaloniciens : « Priez sans relâche[5] ; » et aux Colossiens : « Persévérez dans la prière, en y employant les veilles mêmes de la nuit[6] » Et Molinos défend de prier, parce que c'est une imperfection que de le faire ! Saint Thomas enseigne que la prière continuelle est nécessaire à l'homme, tant qu'il n'est pas sauvé, parce que, alors même que nos péchés nous ont été remis, il nous reste toujours à combattre en nous-mêmes le foyer du péché, et au dehors le monde et le démon qui nous font la guerre[7] Dans ce combat, nous ne pouvons remporter la vic-

1. Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum (I *Cor.*, II, 2).

2. Quæ divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat ; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis. Illud autem *Petite et accipietis*, non est dictum a Christo pro animabus internis,... etc.

3. Oportet semper orare, et non deficere (*Luc.*, XVIII, 1).

4. Vigilate itaque omni tempore orantes (*Luc.*, XXI, 36).

5. Sine intermissione orate (I *Thess.*, V, 17).

6. Orationi instate, vigilantes in ea (*Coloss.*, IV, 2).

7. Licet remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impug-

toire que par le secours de Dieu, qui ne l'accorde qu'à nos prières : car, dit saint Augustin, excepté les premières grâces, telles que la vocation à la foi ou à la pénitence, toutes les autres, et spécialement la persévérance, ne sont accordées qu'à ceux qui prient[1].

IX. Passons à la seconde maxime de Molinos, qui, comme nous l'avons indiqué dès le commencement, fait du mal une chose innocente. Il disait que, quand l'âme s'est une fois donnée à Dieu, toutes les sensations que le corps éprouve ne lui sont point imputées à péché, quand même elle s'apercevrait que la chose est illicite; parce qu'alors, disait-il, la volonté étant une fois donnée à Dieu, ce qui arrive dans la chair est attribué à la violence de la passion ou de l'esprit de ténèbres; de sorte que l'homme, dans cet état, ne doit opposer qu'une résistance négative, laisser faire le démon et s'agiter la nature. C'est sa dix-septième proposition : « Le libre arbitre étant une fois sacrifié à Dieu, on ne doit plus tenir compte des tentations, et il ne faut plus lui opposer qu'une résistance négative; et si la nature s'ébranle, la laisser s'ébranler, puisque c'est la nature[2] » Et de même la quarante-septième : « Lorsqu'on éprouve de semblables violences, on doit laisser Satan faire son œuvre, quand même il s'ensuivrait des pollutions et quelque chose de pis,... et il n'est pas besoin de s'en confesser[3] »

X. Ainsi parlait le séducteur; mais le langage de Dieu n'est pas le même. « Résistez au démon, et il s'enfuira de vous[4] : » c'est ainsi qu'il s'exprime par la bouche de saint Jacques (IV, 7). Ce n'est donc pas assez de se tenir dans un état neutre, puisque nous ne devons pas permettre que Satan fasse son œuvre, ni que

nans interius, et mundus et dæmones, qui impugnant exterius (*Summ. Theol.*, 3, qu. 39, art. 5).

1. Deus nobis dat aliqua non orantibus, ut initium fidei; alia nonnisi orantibus præparavit, sicut persevarantiam.

2. Tradito Deo libero arbitrio, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commoveatur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura.

3. Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet, ut Satanas operetur... etiamsi sequantur pollutiones et pejora,... et non opus est hæc confiteri.

4. Resistite autem diabolo, et fugiet a vobis.

notre concupiscence se satisfasse; Dieu veut, au contraire, que nous résistions de toutes nos forces. La quarante-unième proposition est le comble de l'imposture : « Dieu permet et veut, pour nous humilier, que le démon fasse violence à nos corps et qu'il nous fasse commettre des actes charnels[1]. » Mensonge! indigne mensonge! Saint Paul nous fait savoir que Dieu ne permet jamais que nous soyons tentés au-delà de nos forces[2], c'est-à-dire que le Seigneur, dans les tentations, nous donne toujours le secours nécessaire pour résister, et, pour que dans ce combat de notre volonté contre l'ennemi, nous puisions des mérites. Dieu permet, il est vrai, au démon de nous persuader le mal, mais jamais, comme le dit saint Jérôme, de nous y précipiter[3] Et comme l'a dit aussi saint Augustin : « Il peut aboyer, s'agiter autour de nous; mais il ne peut nous mordre qu'autant que nous le voulons bien[4] Quelque violente que soit la tentation, vous n'y succomberez pas, si vous implorez l'assistance céleste. « Invoquez-moi, et je vous délivrerai[5], » nous dit Dieu dans les Psaumes. « J'invoquerai le Seigneur en chantant ses louanges, a dit encore le Psalmiste, et il me délivrera de mes ennemis[6] » Aussi saint Bernard dit-il que la prière triomphe de tous les démons[7] — Et saint Jean-Chrysostome, que rien n'est plus puissant que l'homme qui prie[8]

XI. Dans sa quarante-cinquième proposition, Molinos objectait un passage de saint Paul : « Saint Paul, y disait-il, a enduré dans son corps ces violences du démon; et c'est pour cela qu'il écrivait aux Romains : Je ne fais pas le bien que je veux, et je

1. Deus permittit, et vult ad nos humiliandos,... quod dæmon violentiam inferat corporibus et actus carnales committere faciat...

2. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.

3. Persuadere potest, præcipitare non potest.

4. Latrare potest, sollicitare potest, mordere omnino non potest, nisi volentem (*S. Aug.*, l. V, *de Civit Dei*, c. xx).

5. Invoca me,... eruam te (*Psalm.* XLIX, 15).

6. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero (*Psal.* XVII, 4).

7 Oratio dæmonibus omnibus prævalet (*S. Bern.*, serm. XLIX, *de Modo bene vivendi.*, art. 7).

8. Nihil potentius homine orante.

fais, au contraire, le mal que je ne veux pas[1]. » — Mais nous répondons que, par ces expressions, l'Apôtre voulait simplement dire qu'il ne pouvait éviter les mouvements déréglés de la concupiscence, et qu'il les souffrait malgré lui. C'est ce qui lui faisait ajouter : « Mais dès lors ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi[2], » c'est-à-dire la nature corrompue par le péché. — Molinos cite encore l'exemple de Job, c'est sa proposition 49 : « Poussé par la violence du démon, Job faisait de ses mains l'instrument de souillures infâmes, en même temps qu'il adressait à Dieu les prières d'un cœur pur[3] » O l'habile traducteur des saintes Ecritures! Voici le texte de Job : *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ, cum haberem mundas ad Deum preces* (Job, XVI, 18); c'est-à-dire : « J'ai souffert tous ces maux sans que ma main fût souillée par l'iniquité, lorsque j'offrais à Dieu des prières pures. » Où s'agit-il donc de pollution dans ce passage? Y en a-t-il l'ombre? Dans la version hébraïque et dans celle des Septante, d'après Duhamel, on lit comme s'il y avait : « Ni je n'ai omis mes devoirs envers Dieu, ni je n'ai fait tort à d'autres (*a*)[4]. » Ainsi, par ces mots : *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ,* Job voulait dire qu'il n'avait jamais fait de mal à son prochain; les mains sont prises pour les œuvres, comme l'explique Ménochius[5] Dans la cinquante-unième proposition, il allègue, pour défendre sa cause, l'exemple de Samson : « La sainte Ecriture, dit-il, nous offre beaucoup d'exemples de violences ayant pour

1. S. Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est; unde scripsit : « Non quod volo bonum, hoc ago; sed quod nolo malum hoc facio.

2. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum (*Rom.*, VII, 17).

3. Job ex violentia se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces.

4. Neque Deum neglexi, neque nocui alteri.

5. Cum manus supplices ad Deum elevarem, quas neque rapina, neque alio scelere contaminaveram.

a). Ou, comme l'a traduit l'abbé Le Hir : « Et cependant il n'y avait point d'injustice dans mes mains, et ma religion fut toujours pure. »

(*Note de l'éditeur.*)

fin des actes peccamineux, comme celui de Samson, qui se tua lui-même par violence avec les Philistins[1] » — Nous répondons avec saint Augustin que Samson agit par une pure impulsion de l'Esprit-Saint; la preuve en est dans la force que Dieu lui rendit alors, comme dans ses premières années, pour châtier les Philistins. Samson, qui s'était déjà repenti de son péché avant de saisir les colonnes qui soutenaient l'édifice, pria le Seigneur de lui rendre sa vigueur d'autrefois : « Seigneur Dieu, lui dit-il, souvenez-vous de moi, et rendez-moi en ce moment ma force première[2] » Aussi, saint Paul l'a-t-il mis au nombre des saints, avec Jephté, David, Samuël et les prophètes, qui, par leur foi, ont conquis les royaumes, ont accompli les devoirs de la justice[3].

Voilà en quoi consistait le système impie de ce pitoyable imposteur. Qu'il rende grâces à la miséricorde divine, qui l'a fait mourir pénitent après plusieurs années de réclusion, comme nous l'avons raconté dans la partie historique, chapitre XIII, n. 180. Oui, grâces soient rendues à la miséricorde divine! Car ses nombreuses iniquités et celles qu'il a fait commettre aux autres lui présageaient une rétribution bien terrible.

CHAPITRE XV

Erreurs du Père Berruyer.

SOMMAIRE DES ERREURS.

§ I. — Que Jésus-Christ a été fait dans le temps par une opération *ad extra* fils naturel de Dieu, mais par un seul Dieu *subsistant en trois personnes,* lequel a uni l'humanité du Christ avec une personne divine.

§ II. — Que Jésus-Christ, dans les trois jours qu'il demeura dans le tombeau, en cessant d'être homme vivant, cessa conséquemment d'être Fils de Dieu, et que quand Dieu le ressuscita, il l'engendra de nouveau et le fit redevenir Fils de Dieu.

1. In sacra scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud Samsonis, qui per violentiam seipsum occidit cum Philistæis.

2. At ille, invocato Domino, ait : Domine Deus, memento mei, et redde mihi nunc fortitudinem pristinam (*Judic.*, XVI, 28).

3. Samson, Jephte, David et prophetæ, qui per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam (*Hebr.*, XI, 32, 33).

§ III. — Le Père Berruyer dit que la seule humanité du Christ a obéi, a prié, a souffert ; et que son oblation, ses prières et sa médiation n'étaient pas des opérations produites par le Verbe, comme un principe physique et efficient, mais qu'en ce sens elles étaient des actes de l'humanité seule.
§ IV. — Que les miracles de Jésus-Christ ne furent point l'œuvre de sa propre puissance, mais qu'il les a obtenus seulement par ses prières adressées au Père éternel.
§ V. — Que le Saint-Esprit n'a pas été envoyé aux Apôtres par Jésus-Christ, mais bien par le Père, à la prière du Fils.
§ VI. — Autres erreurs du père Berruyer sur différents sujets.

I. Ayant pris lecture, dans le Bullaire du pape Benoît XIV, d'un bref commençant par ces mots : *Cum ad congregationem*, etc., et daté du 17 avril 1758, j'y trouvai condamnée et prohibée la seconde partie de l'*Histoire du peuple de Dieu*, écrite en français d'après le Nouveau Testament par le P. Isaac Berruyer, et traduite en italien, comme en toute autre langue. Ce bref portait en même temps que tout ouvrage une fois prohibé dans une langue, l'est également dans toute autre. Or, la première partie de ce même ouvrage se trouvait d'avance prohibée dès 1734. Voilà donc l'ouvrage entier de Berruyer prohibé avec les dissertations latines qui l'accompagnent et sa défense ou apologie, ajoutée dans la traduction italienne ; parce que, dit le bref, cet ouvrage, et, en particulier les dissertations, contiennent des propositions fausses, téméraires, scandaleuses, voisines de l'hérésie, ou qui la favorisent, et étrangères à la doctrine générale des Pères et de l'Eglise dans l'interprétation des saintes Ecritures. Je trouve ensuite cette condamnation renouvelée par Clément XIII, de bienheureuse mémoire, sous la date du 2 décembre 1758, enveloppant dans la même condamnation la paraphrase littérale des épîtres des Apôtres d'après les commentaires du Père Hardouin, avec cette autre note : « Ouvrage qui, par la fausse doctrine qu'il contient, par les interprétations forcées qu'il présente des saintes Ecritures, a comblé la mesure du scandale[1]. » J'eus alors le désir de connaître cet ouvrage ; mais je ne pus d'abord me le procurer, parce qu'il était devenu rare depuis qu'il avait

1. Quod quidem opus ob doctrinæ fallaciam, et contortas sacrarum litterarum interpretationes,.. scandali mensuram implevit,

été condamné; toutefois je le trouvai plus tard et j'en pris lecture.

Je dois cependant dire qu'avant d'avoir lu le livre de Berruyer, j'avais parcouru différents opuscules où grand nombre de ses erreurs sont relevées. J'avais remarqué spécialement la censure qu'en avait faite un savant théologien, consulteur de la S. C. de l'Index, et un autre ouvrage, plein d'érudition, intitulé : *Essai d'instructions pastorales sur les erreurs...*, etc. J'appris aussi par un autre encore, intitulé : *Lettre de Candide de Cosmopolis*, qu'au temps où parut l'histoire dont il s'agit, beaucoup de savants s'étaient déclarés contre elle, parce qu'ils y avaient trouvé des erreurs multipliées, surtout dans le huitième volume des dissertations. Je vis avec une agréable surprise que dès le principe les supérieurs mêmes de l'ordre avaient réprouvé cet ouvrage, en déclarant qu'il devait nécessairement subir des corrections en mille endroits, et que jamais ils ne lui auraient permis de voir le jour sans cette condition. Aussi le Père Berruyer reconnut son erreur, et se soumit à la prohibition que l'archevêque de Paris fit de son ouvrage par une ordonnance spéciale. Je ne comprends pas comment, malgré tout cela, cet ouvrage a été imprimé, réimprimé et traduit en plusieurs langues. Mais il fut bientôt condamné par les évêques de France, par le Souverain-Pontife dans un décret particulier de la S. C. de l'Inquisition générale, et enfin par le parlement de Paris qui le fit brûler par la main du bourreau. Le P. Zaccaria, dans son *Histoire littéraire*, réprouve aussi l'ouvrage de Berruyer, et rapporte que le général de l'ordre a déclaré ne vouloir pas reconnaître le livre de Berruyer comme une œuvre de la Compagnie.

II. Les opuscules mentionnés signalent uniformément les erreurs qui y sont contenues, et emploient en les énonçant les expressions mêmes de l'auteur. Je me suis assuré par là que les erreurs sorties du cerveau de Berruyer sont nombreuses et pourraient faire beaucoup de mal, surtout celles qui ont rapport aux deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation du Verbe éternel. C'est contre ces dogmes mystérieux, que l'enfer a toujours combattu, par tant d'hérésies qu'il a soulevées à l'encontre

de notre foi : c'est qu'il voit bien que ces mystères sont le fondement de notre salut, puisque Jésus-Christ, fils de Dieu et Dieu fait homme, est pour nous la source de toutes les grâces et le but de toutes nos espérances. Point de salut hors de lui, comme l'a dit saint Pierre[1].

III. Je terminais l'histoire et la réfutation des hérésies, quand je pris connaissance du livre du Père Berruyer et des ouvrages qui le combattent. A dire vrai, je désirais vivement de livrer mon manuscrit à l'impression, pour me reposer enfin des fatigues de plusieurs années qu'il m'avait coûtées; mais considérant d'un autre côté que les erreurs de Berruyer sont d'une évidence palpable, et qu'elles peuvent causer de grands ravages parmi tels de ses lecteurs, je n'ai pu me dispenser de les réfuter, bien que le plus succinctement possible. Notons bien que cette production française a été condamnée d'abord par Benoît XIV, comme nous l'avons déjà dit, et ensuite par Clément XIII; mais la production seule, et non son auteur, qui s'est soumis absolument à la censure de l'Eglise. Saint Augustin nous apprend qu'on ne peut taxer d'hérésie celui qui ne s'opiniâtre pas à prétendre justifier l'impiété de ses opinions[2]

IV Mais avant de commencer l'examen des erreurs du Père Berruyer, je vais donner un court précis de son système, pour en faciliter l'intelligence aux lecteurs.

Il consiste principalement en deux propositions capitales très-fausses; capitales, parce que c'est d'elles que découlent ses autres erreurs. La première et la plus capitale est celle qui fait de Jésus-Christ le fils naturel de Dieu un, mais de Dieu subsistant en trois personnes; c'est-à-dire que Jésus-Christ est fils, non du Père comme principe et première personne de la Trinité, mais fils du Père qui subsiste dans les trois personnes, tellement qu'il serait, à proprement parler, le fils de la Trinité. L'autre proposition, qui est une conséquence de la première, quoiqu'elle

1. Non est in alio aliquo salus (*Act.*, IV, 12).
2. Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt,..... corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi.

soit capitale aussi, consiste à dire que toutes les opérations du Christ, tant spirituelles que corporelles, ont été produites non par le Verbe, mais par sa seule humanité; et de cette seconde proposition l'auteur en déduit plusieurs autres également fausses et condamnables. La personne de Berruyer n'a pas été condamnée comme fortement suspecte d'hérésie, nous l'avons dit; mais, du reste, son ouvrage est comme un puits profond, où plus on creuse, plus on découvre d'extravagances, d'absurdités, de nouveautés inouïes, d'équivoques et d'erreurs pernicieuses, qui jettent des ténèbres sur les principaux articles de notre croyance, comme il est dit dans le bref de Clément XIII. Aussi le lecteur attentif apercevra sans difficulté combien il favorise plus ou moins la tourbe infernale des ariens, des nestoriens, des sabelliens, des sociniens et des pélagiens. Il y rencontrera sans doute des expressions catholiques, mais qui augmenteront la profondeur des ténèbres, loin d'y jeter la lumière.

Examinons maintenant ces fausses doctrines, et surtout la première erreur, qui est comme la mère de toutes les autres.

§ I

Le Père Berruyer dit que Jésus-Christ a été fait dans le temps, par un acte *ad extra*, fils naturel d'un seul Dieu, subsistant en trois personnes, lequel aurait uni l'humanité du Christ avec une personne divine.

V Voici les expressions de l'auteur : « Notre-Seigneur Jésus-Christ peut et doit être dit avec vérité le fils naturel de Dieu, de Dieu, dis-je, en tant que ce mot *Dieu* s'entend du Dieu unique et véritable, subsistant en trois personnes, agissant au-dehors de lui-même, et unissant par une action transitive et libre l'humanité du Christ avec une personne divine en unité de personne [1]. » Il se résume un peu plus bas en ces termes : « Il a été fait dans le temps le fils de Dieu qui subsiste en trois per-

1. Jesus Christus, D. N., vere dici potest et debet naturalis Dei Filius, Dei, inquam, ut vox illa Deus supponit pro Deo uno et vero subsistente in tribus personis, agente ad extra, et per actionem transeuntem et liberam uniente humanitatem Christi cum persona divina in unitatem personæ (*Berruyer*, t. VIII, p. 59).

sonnes[1] » Il ajoute ailleurs « qu'il ne répugne pas à Dieu subsistant en trois personnes de devenir dans le temps et d'être père d'un fils, proprement dit son fils et son fils naturel[2] » Il dit donc que Jésus-Christ doit être appelé fils naturel de Dieu, non pas comme l'enseignent les conciles, les SS. Pères et tous les théologiens, parce que le Verbe a pris l'humanité du Christ en unité de personne, et qu'ainsi notre Sauveur est en même temps vrai Dieu et vrai homme : vrai homme puisqu'il a une âme et un corps d'homme ; vrai Dieu, puisque le Verbe éternel, vrai fils de Dieu, engendré du Père de toute éternité, soutient et termine, comme on dit en théologie, les deux natures du Christ, la divine et l'humaine ; mais bien, dit Berruyer, parce que Dieu *subsistant en trois personnes* a uni au Verbe l'humanité du Christ ; et c'est ainsi que Jésus-Christ est fils naturel de Dieu, de Dieu, dis-je, subsistant en trois personnes, qui a uni l'humanité du Christ avec une personne divine[3]. Il le répète encore (page 27) : « A parler à la rigueur, Jésus-Christ n'est constitué formellement fils naturel de Dieu que par l'action même unitive[4]. » Fils naturel ! disons plutôt, sorti du cerveau des Hardouin et Berruyer ; car le véritable fils naturel de Dieu n'a jamais pu être que le fils unique né de la substance du Père ; de sorte que celui que Berruyer dit avoir été produit par les trois personnes ne saurait être fils que de nom. Il ajoute ensuite qu'il ne répugne point que Dieu devienne dans le temps Père d'un fils proprement dit et naturel, ce qu'il entend toujours d'un Dieu subsistant en trois personnes.

VI. Le Père Berruyer a puisé cette erreur à la mauvaise école du père Jean Hardouin, dont le commentaire sur le Nouveau Testament a été condamné par Benoît XIV, le 28 de juillet 1743. Or, cet auteur a émis le premier cette proposition, que

1. Filius factus in tempore Deo in tribus personis subsistenti (*Berruyer*, t. VIII, p. 60).

2. Non repugnat Deo in tribus personis subsistenti, fieri in tempore, et esse Patrem Filii naturalis et veri.

3. Unientis humanitatem Christi cum persona divina.

4. Rigorose loquendo, per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.

Jésus-Christ n'est pas Fils de Dieu comme Verbe, mais comme homme uni à la personne du Verbe. Voici son commentaire sur les paroles de saint Jean, *in principio erat Verbum.* « Saint Jean l'Evangéliste a voulu faire entendre qu'autre chose est le Verbe, autre chose est le Fils de Dieu. Le Verbe est la deuxième personne de la sainte Trinité ; le Fils de Dieu est à la vérité cette personne même, mais cependant en tant que l'humanité du Christ est unie hypostatiquement à ce même Verbe [1]. » Hardouin dit donc que l'humanité du Christ s'est unie à la personne du Verbe, mais que Jésus-Christ n'est devenu Fils de Dieu qu'après l'union hypostatique du Verbe et de l'humanité. C'est pour cela, continue-t-il, que dans l'Evangile de saint Jean, le Verbe est appelé Verbe jusqu'à l'incarnation, et qu'ensuite à ce nom est substitué celui de Fils de Dieu, de Fils unique du Père [2]

VII. Mais ceci est complétement faux, puisque les SS. Pères, les conciles et les Ecritures, comme nous le verrons, enseignent clairement que le Verbe lui-même est le Fils unique de Dieu, qui s'est fait chair pour nous. Saint Paul en donne une preuve par ces paroles : « Soyez dans la même disposition que Jésus-Christ qui, ayant la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu, et qui pourtant s'est anéanti lui-même en prenant la nature de serviteur [3]. » Puisque l'apôtre dit ici que le Christ, bien qu'il fût égal à Dieu, s'est anéanti en prenant la forme d'esclave, la personne divine qui s'était unie avec le Christ ne pouvait donc être ce fils unique de Dieu qu'a imaginé Hardouin, mais elle doit s'entendre du Verbe

1. Aliud esse Verbum, aliud esse Filium Dei, intelligi voluit evangelista Joannes Verbum est secunda SS. Trinitatis persona; Filius Dei, ipsa per se quidem, sed tamen ut eidem Verbo hypostatice unita Christi humanitas.

2. Quamobrem in hoc Joannis Evangelio Verbum appellatur usque ad incarnationem. Postquam autem caro factum est, non jam Verbum, sed Unigenitus et Filius Dei est.

3. Hoc sentite in vobis, quod et Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens (*Phil.*, II, 5, etc.).

lui-même ; autrement il ne serait pas vrai que celui qui était égal à Dieu, s'est anéanti en prenant la forme d'esclave. Dans sa première épître (chap. v, vers. 20), saint Jean a dit de son côté : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu [1]. » S'il est venu, il n'est donc pas vrai que ce Fils de Dieu se soit fait Fils en venant sur la terre, puisqu'il l'était déjà avant sa venue. Le concile de Chalcédoine s'est exprimé sur Jésus-Christ de la manière suivante (act. v) : « Engendré du Père avant les siècles, selon sa divinité, et né de la Vierge Marie, mère de Dieu, dans les derniers temps pour nous et pour notre salut, selon son humanité, non qu'il soit divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe [2]. » Ainsi les Pères déclarèrent que Jésus-Christ, selon sa divinité, a été engendré du Père avant tous les siècles, et qu'il s'est fait chair dans les derniers temps ; qu'il est un, le Fils même de Dieu et le Verbe lui-même. On lit, dans le huitième canon du cinquième concile général (col. VIII, Labb., *Conc.*, t. V, p. 573): « Si quelqu'un, en affirmant que de ces deux natures l'une divine et l'autre humaine, s'en est formée une seule, ou que le Verbe divin incarné constitue une seule nature, refuse d'entendre la chose conformément à l'enseignement des Pères, c'est-à-dire en ce sens que, de la nature divine et de la nature humaine, hypostatiquement unies, résulte un seul et même Christ, qu'il soit anathème [3] » Ainsi l'on ne doutait point que le Verbe ne se fût incarné et devenu Christ ; mais on défendit de dire d'une manière absolue que la nature incarnée du Verbe est une. On lit d'ailleurs dans le symbole de la messe : « Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique de

1. Et scimus, quoniam Filius Dei venit.

2. Ante sæcula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem, non in duas personas partitum, sed unum eumdemque Filium et unigenitum Deum Verbum.

3. Si quis ex duabus naturis deitatis et humanitatis confitens unitatem factam esse, vel unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic ea excipit, sicut Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum substantiam facta, unus Christus effectus est,.... talis anathema sit.

Dieu, et né du Père avant tous les siècles [1]. » Jésus-Christ n'est donc pas fils de Dieu seulement parce qu'il a été fait fils dans le temps et que son humanité a été unie au Verbe, comme dit Hardouin ; mais parce que son humanité a été prise par le Verbe, qui était d'avance fils de Dieu, né du Père avant tous les siècles.

VIII. Tous les Pères disent ensuite que le Fils de Dieu, qui s'est fait homme, est la personne même du Verbe. Saint Irénée (l. III, c. XVII, *adv. Hœres.*) : « Qu'il n'y a qu'un seul et même Christ, qui est Dieu et le Verbe de Dieu [2] » Saint Athanase (ep. *ad Epictetum*) adressait des reproches à ceux qui disaient qu'autre est le Christ, et qu'autre est le Verbe de Dieu, qui était fils du Père, avant qu'il y eût des siècles, et que Marie fût au monde [3] » Saint Cyrille a dit aussi (*in commonitor. ad Eulogium*) : « Bien que Nestorius affirme les deux natures, pour marquer la différence de la nature humaine d'avec le Verbe divin, il ne reconnaît cependant pas l'union des deux ; et c'est là ce que nous admettons, nous autres, en ne faisant qu'une personne du Christ et du fils de Dieu [4]. » Saint Jean-Chrysostome (Epist. *ad Cœsar.* (*b*), hom. III, in c. I, ep. *ad Coloss.*), parlant du blasphème nestorien, qui admettait deux fils en Jésus-Christ, s'exprime de la manière suivante : « A Dieu ne plaise que nous confessions un fils de Dieu, puis un autre, mais c'est un seul et même Seigneur Jésus, qui est Dieu le Verbe, revêtu de notre chair [5] » Saint Basile (hom. *in Princ. Joan.*) : « Ce Verbe, qui était

1. Credo in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia secula.

2. Quoniam unus et idem et ipse Deus Christus Verbum sit Dei (*a*).

3. Alium Christum, alium rursum esse Dei Verbum, quod ante Mariam, et secula, erat Filius Patris.

4. Licet (Nestorius) duas naturas esse dicat, carnis et Verbi Dei differentiam significans, attamen unionem non confitetur ; nos enim illos adunantes, unum eumdem filium dicimus.

5. Non alterum et alterum, absit, sed unum et eumdem Dominum Jesum Deum Verbum carne nostra amictum....

a). C'est le titre même de ce chapitre (Cf. *Bibl. Max. Patr.* t. II, p. II, page 2).

b). L'authenticité de cette lettre est fort contestée. Au reste saint Jean-

au commencement, n'était ni un verbe humain, ni un verbe angélique, mais le Fils unique de Dieu lui-même, qui est appelé Verbe, parce qu'il est né par une simple émission, et qu'il est l'expression de celui dont il est engendré [1]. » Saint Grégoire le Thaumaturge, dans la vie qu'en a donnée saint Grégoire de Nysse : « Il n'y a qu'un Dieu, père du Verbe vivant, père parfait d'un fils parfait, père du fils unique [2] » Saint Augustin (serm. 38, *de Verb. Dom.*) : « Le Verbe de Dieu est un modèle dont le modèle n'est pas, mais qui est lui seul le modèle de tout ce qui existe. On demande comment le fils a pu naître, et être en même temps co-éternel à son père. Mais s'il y avait un feu éternel, est-ce que sa lueur ne le serait pas également [3]? » Le même saint dit, dans un autre ouvrage (*in Enchirid.*, c. xxxv) : « Le Christ Jésus, fils de Dieu, est Dieu et homme : Dieu avant tous les siècles, homme apparu dans nos temps : Dieu, puisqu'il est le Verbe de Dieu ; homme, puisque le Verbe s'est uni en unité de personne un corps et une âme raisonnable [4] » Eusèbe de Césarée (l. I, *de Fide*) : « Ce n'est pas lorsqu'il a apparu qu'il a commencé d'être le Fils (comme le prétend Hardouin); ce n'est pas à partir du moment où il a été avec nous, qu'il a été en Dieu; mais il était Fils au commencement, comme il était Verbe au commencement, et c'est du Fils que l'Evangéliste dit ici : Au commencement était le Verbe [5]. » Ne

Chrysostome n'a pas pu vouloir parler de Nestorius, qui n'a paru que plus de vingt ans après sa mort (Cf. *Oper. S. Joan. Chrysost.*, t. III, p. 742, édit. Montfaucon). (*Note de l'éditeur.*)

1. Verbum hoc quod erat in principio, nec humanum erat, nec angelorum, sed ipse unigenitus qui dicitur Verbum, quia impassibiliter natus et generantis imago est.

2. Unus est Deus pater Verbi viventis,... perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti (*Greg. Nyss.*, in *Vit S. Greg. Thaum.*).

3. Et Verbum Dei, forma quædam non formata, sed forma omnium formarum existens in omnibus. Quærunt vero, quomodo nasci potuerit Filius coævus Patri : nonne, si ignis æternus esset, coævus esset splendor?

4. Christus Jesus Dei Filius, est et Deus et homo, Deus ante omnia secula, homo in nostro seculo : Deus, quia Dei Verbum ; homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis, et caro.

5. Non cum apparuit, tunc et Filius : non cum nobis, tunc et apud Deum; sed quemadmodum in principio erat Verbum, in principio erat, etc..., in principio erat Verbum, de Filio dicit.

dirait-on pas qu'Eusèbe a voulu répondre directement au Père Hardouin, en disant que le Verbe ne fut pas seulement Fils après son incarnation, quand il habita parmi nous ; mais que le Fils était au commencement, comme au commencement était le Verbe ? Par cette expression *In principio erat Verbum*, saint Jean voulait dire le Fils, continue Eusèbe. C'est aussi dans ce sens que l'ont prise tous les Pères et toutes les écoles, de l'aveu du Père Hardouin lui-même. Mais, malgré tout cela, il a l'audace de soutenir, en face des Pères et des écoles, que l'on ne devait pas croire que le Verbe soit le Fils de Dieu, qui s'est incarné. Voici ses propres paroles : « Ce n'est point le Fils dans le style des Ecritures, quoique ce soit également lui dans les écrits des Pères et dans le langage de l'école [1]. »

IX. Or, le Père Berruyer a défendu chaleureusement cette doctrine, et lui a donné un développement plus considérable ; bien plus, pour soutenir sa proposition que Jésus-Christ est Fils non du Père comme première personne, mais de Dieu, un comme *subsistant dans les trois personnes divines*, il établit pour règle générale que tous les passages où le Nouveau Testament appelle Dieu Père du Christ, et le Fils Fils de Dieu, doivent s'entendre du Père ou de Dieu comme subsistant en trois personnes. Voici ses paroles : « *Omnes novi Testamenti textus, in quibus aut Deus dicitur Pater Christi, aut Filius dicitur Filius Dei, vel inducitur Deus Christum sub nomine Filii, aut Christus Deum sub nomine Patris interpretans, vel aliquid de Deo ut Christi Patre, aut de Christo ut Dei Filio narratur, intelligendi sunt de Filio facto in tempore secundum carnem Deo uni et vero in tribus personis subsistenti.* » Et il ajoute que cette remarque est absolument nécessaire pour l'interprétation littérale et exacte du Nouveau Testament [2] Il avait écrit auparavant qu'on doit expliquer dans ce sens les écrivains de l'Ancien Testament, lorsqu'ils parlent du Messie [3]. Enfin il ajoute que, lorsque Dieu le Père, ou la

1. Non Filius stylo quidem scripturarum, quanquam in scriptis Patrum et in schola etiam Filius.

2. Hæc notio prorsus necessaria est ad litteralem et germanam intelligentiam librorum novi Testamenti (*Berruyer*, t. VIII, p. 89 et 98).

3. Cum et idem omnino censendum est de omnibus veteris Testamenti

première personne de la Trinité, est appelé Père de Jésus-Christ, ce n'est pas qu'il le soit réellement, c'est un titre donné seulement par appropriation, attendu que la toute-puissance est attribuée par appropriation au Père, et que l'action unitive est un exercice de la toute-puissance, aussi bien que l'action créatrice[1]

X. Le P. Berruyer fonde cette prétendue filiation de Jésus-Christ, en particulier sur ce texte de saint Paul : « Touchant son fils qui lui est né selon la chair du sang de David, et qui a été prédestiné fils de Dieu en puissance, etc.[2] » Ainsi, conclut-il de là, ces paroles, « touchant son fils qui lui est né selon la chair[3], » prouvent que Jésus-Christ a été fait Fils de Dieu dans le temps selon la chair! Nous répondons que saint Paul parle ici de Jésus-Christ non comme Fils de Dieu, mais comme fils de l'homme. Il ne dit pas que Jésus-Christ a été fait son fils selon la chair[4], mais bien « touchant son fils qui lui est né selon la chair[5]. » C'est-à-dire que le Verbe qui était son Fils s'est fait selon la chair, c'est-à-dire, s'est fait chair ou homme, comme saint Jean a dit : « Et le Verbe s'est fait chair[6]. » Cela ne veut donc pas dire, comme le voudrait Berruyer, que le Christ, comme homme, a été Fils de Dieu, puisque, de même qu'on ne peut pas dire que le Christ étant homme a été fait Dieu, de même il n'est pas plus raisonnable de dire que ce même Christ a été fait Fils de Dieu, mais cela signifie que le Verbe, le Fils unique de Dieu, s'est fait homme de la race de David. Quand on dit ensuite que l'humanité de Jésus-Christ a été élevée à la dignité de Fils de Dieu, c'est le résultat de la communication des

scriptoribus, quoties de futuro Messia Jesu Christo prophetant (*Idem, ibid.*, p. 98).

1. Recte quidem, sed per appropriationem Deus Pater sive persona prima, dicitur Pater Jesu Christi, quia actio uniens, sicut et actio creans, actio est omnipotentiæ, cujus attributi actiones Patri, sive primæ personæ, per appropriationem tribuuntur (*Idem, ibid.*, p. 83).

2. De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute (*Rom.*, I, 3, 4).

3. De Filio suo qui factus est ei secundum carnem.

4. Factus est Filius suus secundum carnem.

5. De Filio suo qui factus est secundum carnem.

6. Et Verbum caro factum est.

idiomes, fondée sur l'unité de personne que l'on a en vue ; car le Verbe ayant uni à sa personne la nature humaine, et la personne qui soutient les deux natures étant une, c'est avec raison qu'on donne à l'homme les propriétés de la nature divine, et à Dieu celles de la nature humaine qu'il a prise. Mais comment doivent s'entendre ces autres paroles : « Qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance[1] ? Le P Berruyer s'en sert pour soutenir une autre fausse supposition dont nous parlerons bientôt. Il dit que ce passage s'entend de la nouvelle filiation que Dieu fit surgir dans la résurrection de Jésus-Christ : car il prétend que, quand le Seigneur mourut, son âme ayant été séparée de son corps, il cessa d'être homme vivant, et en même temps d'être Fils de Dieu. Quand il ressuscita donc, Dieu le fit de nouveau son Fils, et c'est, selon lui, de cette filiation qu'a voulu parler saint Paul, quand il a dit : « Qui a été prédestiné fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sanctification, par la résurrection d'entre les morts de Jésus-Christ Notre-Seigneur[2]. » Les SS. Pères et les commentateurs donnent à ce texte diverses explications ; mais la plus généralement adoptée est celle de saint Augustin, de saint Anselme, d'Estius et autres. Ils disent que le Christ a été prédestiné *ab æterno* pour être dans le temps uni selon la chair au Fils de Dieu, par l'opération de l'Esprit-Saint, qui a uni cet homme au Verbe, qui, dans la suite, opéra des miracles, et qui le ressuscita après sa mort, et plusieurs autres avec lui.

XI. Revenons au P Berruyer, qui regarde comme certain que Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu un et subsistant en trois personnes. Jésus-Christ est donc Fils de la Trinité? Cette proposition faisait horreur à saint Fulgence, qui disait à l'encontre que notre Sauveur, selon la chair, peut bien être appelé l'œuvre de la Trinité tout entière, mais que, selon sa naissance tant éternelle que temporelle, il n'est Fils que de Dieu le Père[3] Mais,

1. Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute...

2. Qui prædestinatus est prædestinatus Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanc tificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri (*Rom.*, I, 4).

3. Quis unquam tantæ reperiri possit insaniæ, qui auderet Jesum Christum totius Trinitatis Filium prædicare....? Jesus Christus secundum carnem

dira-t-on, le P Berruyer ne veut pas que l'on dise que Jésus-Christ est Fils de la Trinité. Je l'avoue ; mais, dès lors qu'il indique deux filiations, l'une éternelle, celle du Verbe, l'autre faite dans le temps, lorsque, suivant lui, le Christ fut fait Fils du seul vrai Dieu subsistant en trois personnes, il faut nécessairement convenir que ce Fils fait dans le temps est Fils de la Trinité. Il veut que Jésus-Christ ne soit pas le Verbe, c'est-à-dire le Fils engendré du Père de toute éternité, du Père première personne de la Trinité. Si donc il n'est pas Fils du Père, ce Fils de Dieu à la Berruyer, de qui est-il donc fils, sinon de la Trinité? ou, si vous l'aimez mieux, disons que c'est un fils sans père. Mais ne perdons pas le temps à discuter davantage; tout le monde sait qu'il n y a pas de différence à dire que Jésus-Christ est Fils de Dieu en trois personnes, ou qu'il est Fils de la Trinité. Or, c'est là une proposition insoutenable, parce que le Fils des trois personnes ne peut être qu'une créature, comme nous le ferons voir ; au lieu que la qualité de Fils suppose toujours qu'il est produit de la substance du Père, ou qu'il est de la même essence que lui : « Tout fils est de même nature que son père, comme l'a dit quelque part saint Athanase; autrement, il ne saurait être véritablement fils [1] » Saint Augustin dit que Jésus-Christ ne peut être dit fils du Saint-Esprit, bien que l'Incarnation soit le résultat de son œuvre. Comment donc pourrait-il être fils des trois personnes ? Saint Thomas a dit [2], de son côté, que le Christ ne peut être appelé Fils de Dieu qu'en vertu de la génération éternelle, selon laquelle il a été engendré du Père; mais Berruyer ne le fait pas Fils engendré du Père, mais de Dieu subsistant en trois personnes.

XII. Si, par cette proposition, il entendait que Jésus-Christ est Fils consubstantiel au Père, qui subsiste en trois personnes, ce serait dire qu'il y a en Dieu quatre personnes; la quatrième

quidem opus est totius Trinitatis; secundum vero utramque nativitatem solius Dei Patris est Filius (S. *Fulg.*, fragm. XXXII, l. IX).

1. Omnis filius ejusdem essentiæ est proprii parentis, alioquin impossibile est, ipsum verum esse filium (*S. Athan.*, ep. 2, *ad Serapion.*).

2. S. *Thom.*, III, q. 32, art. 3).

serait Jésus-Christ, devenu Fils de la Trinité, ou Fils d'un Dieu subsistant en trois personnes. Si, au contraire, il considérait le Père de Jésus-Christ comme une seule et même personne avec lui, il se déclarerait alors sabellien, en reconnaissant en Dieu, non pas trois personnes distinctes, mais une seule sous trois noms différents. D'autres voient de l'arianisme dans la doctrine de Berruyer ; pour moi, il me semble qu'il lui eût été bien difficile de laver sa doctrine du soupçon d'affinité avec l'erreur de Nestorius. Il établit en principe qu'il y a en Dieu deux générations, l'une éternelle, l'autre faite dans le temps : la première nécessaire *ad intra*, l'autre libre *ad extra*. Très-bien jusque là ; mais, quand il vient à parler de la génération temporelle, il dit que Jésus-Christ n'est pas le Fils naturel de Dieu le Père comme première personne de la Trinité, mais Fils de Dieu, de Dieu, dis-je, comme subsistant en trois personnes.

XIII. S'il en est ainsi, il faut dire que Jésus-Christ a eu deux pères et qu'il y a eu deux fils en Jésus-Christ, l'un Fils de Dieu comme Père et première personne de la Trinité, celui-là même qui l'a engendré de toute éternité, l'autre fait fils dans le temps par Dieu, mais par Dieu subsistant en trois personnes, lequel, unissant au Verbe divin l'humanité de Jésus-Christ (*hominem illum*, cet homme, comme le dit Berruyer en propres termes), l'a fait son Fils naturel. Mais, d'après cette doctrine, Jésus-Christ ne peut plus être appelé vrai Dieu, mais vraie créature, pour deux raisons : la première, c'est que la foi nous enseigne qu'il n'y a en Dieu que deux opérations *ad intra*, la génération du Verbe et la spiration du Saint-Esprit. Toute autre opération en Dieu est une œuvre *ad extra*, qui ne produit pas des personnes divines, mais seulement des créatures. La seconde raison, c'est que, si Jésus-Christ était Fils naturel de Dieu subsistant en trois personnes, il serait Fils de la Trinité, comme nous l'avons dit plus haut. De là deux grandes absurdités : la première, c'est que la Trinité, c'est-à-dire les trois personnes de la Trinité, concourraient à produire des fils de Dieu : mais la Trinité, comme nous l'avons observé plus haut, ne produit, hors les deux opérations *ad intra*, que de simples créatures, et

non des fils de Dieu. L'autre absurdité, c'est que, si Jésus-Christ avait été fait par la Trinité Fils naturel de Dieu, ce Fils, si nous ne voulons pas l'exclure du nombre des trois personnes divines, n'aurait pas été étranger à sa propre génération ou production : erreur monstrueuse, que Tertullien avait déjà reprochée à Praxéas, qui disait du Fils, qu'il s'était fait à lui-même son fils[1]

Ainsi nous voyons que, d'après le système de Berruyer, Jésus-Christ ne serait pas vrai Dieu, mais une simple et vraie créature. La bienheureuse vierge Marie serait mère du Christ, comme l'appelait Nestorius, mais non mère de Dieu, comme nous la désignent la foi et le concile : car Jésus-Christ est vrai Dieu, attendu que son humanité n'a pour personnalité que la personne du Verbe, qui la termine, et qui soutient à elle seule les deux natures divine et humaine du Sauveur.

XIV Mais, dira quelque avocat de la partie adverse, le P. Berruyer n'admet pas deux Fils naturels de Dieu, l'un éternel, l'autre temporel. — Mais je répondrai alors : puisqu'il n'admet pas deux Fils de Dieu, à quoi bon nous embrouiller l'esprit en créant cette pernicieuse chimère de la seconde filiation de Jésus-Christ fait dans le temps Fils naturel de ce Dieu qui subsiste en trois personnes ? Il devait dire, comme l'enseigne l'Eglise et conformément à la croyance de tous les catholiques, que le Verbe, de toute éternité, est Fils naturel de Dieu, engendré de la substance du Père, et le même qui a uni à sa personne la nature humaine pour racheter les hommes. Mais non, le P Berruyer a voulu bien mériter de l'Eglise en lui annonçant qu'un nouveau Fils naturel de Dieu lui était né, nouveau personnage dont, jusqu'ici, personne de nous n'avait eu connaissance, Fils produit dans le temps non par le Père, mais par toutes les trois personnes divines, par la raison qu'il a été uni au Verbe, ou qu'il a eu l'honneur d'être l'*associé* (*consortio*, dit Berruyer) du Verbe, le Fils de Dieu *ab æterno*. Aurions-nous pu, nous, nous élever à la hauteur de cette doctrine, si le P. Berruyer et Hardouin, son maître, n'étaient venus nous la révéler ?

1. Ipse se Filium sibi fecit (*Tertul.*, *adv. Praxeam*, n 50).

XV Mais Berruyer est tombé dans la plus grossière erreur en prétendant que Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu subsistant en trois personnes. Cette fausse proposition est contredite par tous les théologiens, par les catéchismes, par les Pères et par l'Ecriture. Nous avouons que l'incarnation du Verbe a été l'œuvre des trois personnes divines, mais on doit reconnaître, d'un autre côté, que la personne qui s'est incarnée est uniquement celle du Fils, qui est seconde personne de la Trinité, à n'en pas douter, le même que le Verbe engendré du Père *ab æterno*, qui, en prenant l'humanité et se l'unissant en unité de personne, a voulu racheter le genre humain. Consultons les catéchismes et les symboles de l'Eglise; ils ne nous enseignent pas que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu fait dans le temps par la Trinité, comme l'a rêvé le bon Père, mais qu'il est le Verbe éternel, né du Père, principe et première personne de la très-sainte Trinité. Dans le Catéchisme romain, il est dit qu'il faut croire que Jésus est le Fils de Dieu, et vrai Dieu, de même que le Père qui l'a engendré de toute éternité [1] Puis, quelques lignes plus loin, se lit cet autre passage, qui contredit directement l'opinion de Berruyer: « Encore que nous reconnaissions en lui deux naissances, il ne constitue néanmoins, ainsi que nous le croyons, qu'un seul Fils, parce que c'est une seule et même personne qui réunit en elle la nature divine et la nature humaine [2] » Dans le symbole de saint Athanase, on lit d'abord ces paroles : « Le Père n'a été fait par rien d'antérieur .. le Fils a pour principe le Père seul, qui ne l'a ni fait, ni créé, mais engendré [3]. » Puis ces autres paroles qui s'appliquent particulièrement au Christ : « Il est Dieu, étant engendré de la substance du Père avant les siècles; et il est homme, étant né de la substance de sa mère dans le temps. Et, quoiqu'il soit Dieu et homme, il ne fait pas deux, mais un seul

1. Filium Dei esse (Jesum) et verum Deum, sicut Pater est, qui eum ab æterno genuit (*Cat. rom.*, c. III, art. 2, § 2, n. 8).

2. Et quamquam duplicem ejus nativitatem agnoscamus, unum tamen Filium esse credimus, una enim persona est, in quam divina et humana natura convenit (*Ibid.*, n. 9).

3. Pater a nullo est factus... Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus.

Christ : un seul, disons-nous, non que la divinité se soit changée en chair, mais parce que l'humanité a été assumée en Dieu [1]. » Ainsi, de même que Jésus-Christ a reçu l'humanité qui lui est propre, de la substance de sa mère seule, il ne tient sa divinité que de la substance du Père.

On lit également dans le symbole des apôtres : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant... et en Jésus-Christ son fils unique... qui est né de la vierge Marie, et a souffert[2] » Remarquez ces mots, « en Jésus-Christ, son fils, » *in Jesum Christum, Filium ejus* : Fils du Père, première personne auparavant nommée, et non Fils de toutes les personnes divines. *Unicum*, « unique, » ne signifie pas deux fils, mais un seul. Outre cela, dans le symbole du concile de Florence, que l'on récite à la messe, et qui résume ceux de tous les autres conciles antérieurs, on trouve, entre autres particularités notables, les déclarations suivantes : « Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant... et en un seul Seigneur Jésus-Christ fils unique de Dieu, et né du Père avant tous les siècles[3] » De sorte que ce Fils unique est celui-là même qui a été engendré du Père de toute éternité. Puis ces autres : « Consubstantiel au Père, et par qui toutes choses ont été faites ; qui pour nous autres hommes... est descendu des cieux et s'est incarné[4] » Le Fils de Dieu qui a opéré notre rédemption n'est donc pas celui que suppose Berruyer, ce prétendu fils fait dans le temps ici-bas, mais le Fils éternel de Dieu, par lequel toutes choses ont été faites ; qui est descendu du ciel en terre, où il est né et est mort pour nous racheter. Il n'est donc pas vrai, quoi qu'en dise Berruyer, qu'il y ait deux

1. Deus ex substantia Patris ante secula genitus, et homo est ex substantia matris in seculo natus.... Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.

2. Credo in Deum Patrem omnipotentem.... et in Jesum Christum, Filium ejus unicum... natum ex Maria Virgine, passus...

3. Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem... et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia secula.

4. Consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt ; qui propter nos homines... descendit de cœlis et incarnatus est.

Fils naturels de Dieu, l'un né dans le temps de Dieu subsistan en trois personnes, l'autre engendré de Dieu de toute éternité

XVII. Berruyer aurait tort d'en conclure que Jésus-Christ, en tant qu'il a été fait homme dans le temps, n'est pas vrai fil naturel de Dieu, mais bien fils adoptif, comme disaient Félix e Elipand, qui furent condamnés pour une telle opinion. Nous disons, nous, et nous tenons pour certain que Jésus-Christ même comme homme, est véritablement Fils de Dieu; nous l'avons dit dans le septième chapitre de cette partie. Toutefois n'en concluez pas qu'il y ait deux fils naturels de Dieu, l'un éternel, l'autre fait dans le temps, car, comme nous le prouvons dans l'endroit cité, Jésus-Christ, en tant qu'homme, est dit Fils naturel de Dieu, parce que Dieu le Père, de toute éternité, engendre continuellement le Verbe, comme il est dit dans les Psaumes : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui[1] » Il suit de là, que de même que le Fils avant l'incarnation a été engendré *ab æterno* sans la chair, ainsi, du moment qu'il a pris l'humanité, il a été engendré par le Père et le sera toujours, uni hypostatiquement à l'humanité. Mais il faut faire attention que cet homme, Fils naturel de Dieu, créé dans le temps, est la personne du Fils engendré dès l'éternité, c'est-à-dire le Verbe, puisque le Verbe a pris l'humanité de Jésus-Christ et l'a unie à lui. On ne peut donc pas dire qu'il y a deux fils naturels de Dieu, l'un homme, fait dans le temps, l'autre Dieu de toute éternité; car il n'y a qu'un seul Fils naturel de Dieu, le Verbe qui, en s'unissant l'humanité qu'il a prise, s'est rendu Dieu et homme dans le temps. Ce Dieu homme forme un seul Christ, est-il dit dans le symbole de saint Athanase : « De même que l'âme raisonnable fait un même homme avec la chair qui lui est unie, ainsi Dieu et l'homme qu'il s'est uni font un seul et même Christ[2] » De même qu'en chaque homme, bien qu'il soit composé de corps et d'âme, il n'y a qu'un seul homme, une seule personne, ainsi, en Jésus-

1. Dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te (*Psal.* II, 7).
2. Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

Christ, il n'y a qu'une seule personne et un Fils naturel de Dieu, quoiqu'il y ait en lui deux natures, la nature propre du Verbe, et la nature humaine.

XVIII. Ce que dit saint Jean, au premier chapitre de son Evangile, est également contraire à la doctrine de Berruyer : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu [1]. » Or, c'est ce Verbe qui s'est fait chair [2] Cela ne signifie pas que le Verbe se soit uni à la personne humaine de Jésus-Christ déjà existant, mais que le Verbe a pris l'humanité au moment même de sa création ; de sorte que, dès cet instant, l'âme et le corps de Jésus devinrent son âme propre et sa propre chair soutenues et gouvernées par la seule personne divine, par le Verbe qui terminait et soutenait les deux natures divine et humaine : ainsi le Verbe s'est fait homme. Mais, chose étonnante! saint Jean nous assure que le Verbe, le Fils engendré du Père de toute éternité, s'est fait homme; et le P Berruyer prétend, lui, que cet homme n'est pas le Verbe Fils éternel de Dieu, mais un autre fils, fait dans le temps par l'œuvre des trois personnes de la Trinité ! Après que l'Evangéliste a dit : « Et le Verbe s'est fait chair[3], » prétendre et affirmer que le Verbe ne s'est pas fait chair, n'est-ce pas être aussi insensé que les sacramentaires qui, après avoir lu : « Ceci est mon corps [4], » disaient que le corps de Jésus-Christ n'était pas son corps, mais seulement la figure, le signe ou la vertu de son corps ? N'est-ce pas faire violence aux saintes Ecritures pour leur faire tenir notre propre langage, *detorquere sacra verba ad proprium sensum*, ce que le concile de Trente reprochait aux hérétiques?

Mais continuons d'étudier l'Evangile de saint Jean : « Et il a habité parmi nous [5]. » Ce Verbe éternel est celui qui s'est fait homme, et qui a opéré le mystère de la rédemption du genre humain ; aussi après avoir dit : « Et le Verbe s'est fait chair [5], »

1. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.
2. Et Verbum caro factum est.
3. Et Verbum caro factum est.
4. Et Verbum caro factum est.
5. Et habitavit in nobis.

l'Apôtre ajoute : « Et nous avons vu sa gloire, comme étant celle du fils unique du Père[1] Ainsi ce Verbe fait homme dans le temps est le Fils unique, et par conséquent le seul fils naturel de Dieu, engendré du Père de toute éternité. Un autre passage de saint Jean confirme ce que nous disons : « L'amour de Dieu s'est manifesté au milieu de nous, en ce que Dieu a envoyé au monde son fils unique, afin que nous recevions par lui la vie[2] » Il faut remarquer en outre, dans ce texte, l'expression *misit*, « il a envoyé. » Il n'est donc pas vrai que Jésus-Christ soit Fils de Dieu fait dans le temps, puisque saint Jean nous assure que ce fils existait avant d'être envoyé ; et, en effet, celui-là était Fils éternel du Père, qui fut envoyé de Dieu, qui descendit du ciel et apporta la vie aux hommes. Au reste, selon l'enseignement de saint Thomas (p. I, q. 4, ar. 1), quand il s'agit de Dieu, la personne qui envoie est toujours celle dont procède celle qui est envoyée ; de sorte que, quand on dit que le Père a envoyé son Fils pour se revêtir de notre humanité, c'est dire qu'il procède de la seule personne du Père. Jésus-Christ l'a déclaré lui-même au moment de la résurrection de Lazare, lorsque, pouvant le ressusciter par lui-même, il a voulu prier son Père d'opérer le miracle, pour prouver au peuple qu'il était véritablement son Fils[3]. C'est ce qui a fait dire à saint Hilaire : « Il n'avait pas besoin de prières ; mais il a prié pour nous, et pour que nous n'ignorassions pas qu'il est le Fils de Dieu[4]. »

XIX. La tradition des SS. Pères n'est pas moins défavorable au faux système du père Berruyer. Saint Grégoire de Nazianze a dit : « Il a fait de ce qui lui était étranger une partie de lui-même, sans se décomposer pour cela en deux, mais en faisant des deux natures un même suppôt : car les deux ensemble sont un même Dieu, et celle qui s'est uni l'autre, et cette autre qui a été unie à la première, et toutes les deux concourent à faire un

1. Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre...
2. In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum (I *Joan.*, IV, 9).
3. Ut credant quia tu me misisti (*Joan.*, XI, 42).
4. Non prece eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur (*S. Hilar.*, l. X, *de Trin.*).

seul et même fils de Dieu [1]. » Saint Jean-Chrysostome : « Le fils unique de Dieu ne doit point être divisé dans notre pensée en deux fils, quoiqu'il réunisse en lui les deux natures, sans qu'elles se confondent l'une dans l'autre, non plus que leurs propriétés [2] » Puis il ajoute : « Quoiqu'il y ait dans le Christ les deux natures, nous devons reconnaître qu'elles sont unies indissolublement dans une seule et même personne, qui est celle du Fils [3]. » Saint Jérôme : « L'âme et la chair du Christ font une seule et même personne, un seul et même Christ avec le Verbe de Dieu [4]. » Saint Denis d'Alexandrie réfute, dans une lettre synodique, Paul de Samosate, qui disait qu'il y a deux personnes d'un seul et même Jésus-Christ, et par là même deux fils, l'un fils de Dieu par sa nature, et qui était avant les siècles, l'autre fils de David et portant le même nom de Christ [5] Saint Augustin écrivait de même : « Jésus-Christ fils de Dieu est Dieu et homme : Dieu, parce qu'il est le Verbe de Dieu ; homme aussi, parce qu'en lui l'âme raisonnable et la chair sont unies au Verbe en unité de personne [6]. » Nous ne prendrons pas la peine de citer d'autres témoignages des Pères : il suffit de renvoyer le lecteur au *Clypeus* du Père Gonet, à Pétau, au cardinal Gotti, encore ne sont-ce pas là les seuls auteurs à consulter.

1. Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri sustinens, Deus enim ambo sunt, et quod assumpsit et quod assumptum, naturæ duæ in unum concurrentes, non duo filii (*S. Greg. Naz.*, orat. 31).

2. Unum Filium unigenitum, non dividendum in filiorum dualitatem, portantem tamen in semetipso indivisarum duarum naturarum inconvertibiliter proprietates (Epist. *ad Cæsar.* (*a*), et in Epist. *ad Coloss.*, hom. III).

3. Etsi enim (in Christo) duplex natura, verumtamen indivisibilis unio in una filiationis confitenda persona, et una subsistentia.

4. Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus (*S. Hieron*, tract. 49, in Joan.)

5. Duas esse personas unius et solius Christi; et duos filios, unum natura filium Dei, qui fuit ante secula, et unum homonyme Christum filium David.

6. Christus Jesus Dei Filius est Deus et homo : Deus, quia Dei Verbum; homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis et caro (*In Enchirid.*, c. XXXV).

a). Nous avons déjà observé que cette lettre est depourvue d'authenticité.
(*Note de l'éditeur.*)

XX. Outre les autres erreurs professées par Berruyer, et qui découlent évidemment de sa fausse opinion, erreurs que nous réfuterons bientôt à la suite de ce premier paragraphe, il me semble que son bizarre système, tel que nous l'avons exposé, n. 9, en rapportant ses propres paroles, tend au renversement de la doctrine du baptême, telle que l'enseignent le catéchisme et les conciles. D'après ce système, tous les passages du Nouveau Testament où Dieu est appelé Père du Christ, ou le Fils nommé Fils de Dieu, ou bien où l'on raconte quelque chose de Dieu comme Père du Christ, ou comme Fils de Dieu, tous doivent s'entendre du Fils fait dans le temps selon la chair, et fait par un Dieu subsistant en trois personnes. Il est certain d'un autre côté que l'Eglise donne le baptême au nom des trois personnes divines, expressément et singulièrement nommées, conformément à l'ordre que Jésus-Christ en a donné aux apôtres : « Allez donc et instruisez tous les peuples, en les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit [1] » Mais s'il fallait s'en tenir à la règle générale que nous avons vue établie par Berruyer, le baptême ne serait plus celui qu'administre l'Eglise dans le sens où elle le fait ; car le Père ne serait plus la première personne de la Trinité, mais le Père de l'invention de Berruyer, le Père subsistant en trois personnes, c'est-à-dire la Trinité tout entière. Le Fils ne serait pas le Verbe engendré de toute éternité par le Père principe de la Trinité, mais il serait ce prétendu Fils, fait dans le temps par la coopération des trois personnes, ce Fils pure créature en tant qu'œuvre *ad extra* de la Divinité. L'Esprit-Saint enfin ne serait pas la troisième personne que nous croyons procéder du Père, première personne de la Trinité, et du Fils, la seconde, Verbe engendré du Père dès l'éternité. En un mot, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit ne seraient pas ce qu'ils sont en effet, tels que les croit l'Eglise tout entière, vrai Père, vrai Fils, vrai Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nazianze, ce grand théologien, ne dirait plus avec vérité : « Quel est le catholique qui ignore que le Père est

1. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (*Matth.*, XXVIII, 19).

vraiment Père, que le Fils est vraiment Fils, et que Saint-Esprit est vraiment Saint-Esprit, ainsi que le Seigneur lui-même l'a dit à ses Apôtres : Allez,etc. [1] ? » Mais qu'on prenne la peine de lire notre troisième paragraphe, on y trouvera cette première erreur réfutée plus au long et avec un nouveau degré d'évidence. Pour le moment, contentons-nous d'aborder les autres erreurs qui découlent de celle que nous venons de signaler dans notre auteur.

§ II

Suivant Berruyer, Jésus-Christ, pendant les trois jours qu'il fut au tombeau, ayant cessé d'être un homme vivant, avait cessé, par conséquent, d'être Fils de Dieu; et quand Dieu le ressuscita, il l'engendra de nouveau, et lui rendit sa qualité de Fils de Dieu.

XXI. Patience, ami lecteur, voici de nouveaux dogmes du père Berruyer, plus faux encore et plus extravagants que les premiers : Il dit que Jésus-Christ, pendant les trois jours qu'il fut au tombeau, cessa d'être fils naturel de Dieu : « A la mort du Christ, nous dit-il, Jésus-Christ n'étant plus dès lors un homme vivant, et son corps, séparé de son âme, gisant ces trois jours dans le sépulcre, il ne convenait plus d'appeler le Christ Fils de Dieu [2]. » Puis, dans ce même endroit, il répète la même assertion en ces autres termes : « En ressuscitant son fils Jésus, le Dieu un a fait que Jésus, qui avait cessé d'être un homme vivant, et par conséquent fils de Dieu, est revenu à la vie pour ne plus mourir [3] » Cette erreur découle de la fausse supposition que nous venons d'examiner dans le paragraphe précédent ; en effet, supposé que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu,

1. Quis catholicorum ignorat, Patrem vere esse Patrem, Filium vere esse Filium, et Spiritum Sanctum vere Spiritum Sanctum, sicut ipse Dominus ad apostolos dicit : Euntes docete... etc... Hæc perfecta Trinitas (*S. Greg. Naz. in orat. de fide post init.*).

2. Factum est morte Christi ut homo Christus Jesus, cum jam non esset homo vivens, atque adeo pro triduo corpus ab anima separatum jacuit in sepulcro, fieret Christus incapax illius appellationis Filius Dei (*Berruyer*, t. VIII p. 65).

3. Actione Dei unius, filium suum Jesum suscitantis, factum est Jesus, qui desierat esse homo vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret deinceps non moriturus.

en tant que ce même Dieu subsiste en trois personnes, c'est-à-dire qu'il soit le Fils de la Trinité, et comme œuvre *ad extra*, comme nous l'avons vu en premier lieu, nous savons, dès lors, qu'il n'aurait été qu'un pur homme ; et, en cessant par la mort d'être un homme vivant, il aurait dû cesser aussi d'être Fils de ce Dieu, qui subsiste en trois personnes ; au lieu qu'étant, comme il l'est, Fils de Dieu, première personne de la Trinité, il possédait en lui-même, au moment de sa mort, le Verbe éternel, qui, en vertu de son union hypostatique avec le corps et l'âme, n'a dû se séparer ni de l'un ni de l'autre, malgré la séparation opérée par la mort entre le corps et l'âme.

XXII. Supposé donc que Jésus-Christ, par sa mort, ait cessé d'être Fils de Dieu, le Père Berruyer a dû dire que, pendant les trois jours que le corps du Seigneur fut séparé de son âme, la divinité le fut aussi tant de son âme que de son corps. Réduisons à sa dernière expression la proposition de l'auteur. Il dit que le Christ fut fait Fils de Dieu, non parce que le Verbe en prit l'humanité, mais parce que le Verbe s'unit à elle. Il conclut de là qu'au tombeau, la séparation de l'âme et du corps ayant fait cesser l'homme vivant, il ne fut plus alors Fils de Dieu, et que le Verbe conséquemment cessa d'être uni à l'humanité. Or, tout ceci est faux; car le Verbe prit, et s'unit hypostatiquement et inséparablement à lui-même en unité de personne, l'âme et la chair de Jésus-Christ, de sorte que, quand le Sauveur mourut et que son corps sacré fut enseveli, la divinité du Verbe ne put être séparée ni du corps ni de l'âme. C'est une vérité que tous les saints Pères ont reconnue. Saint Athanase a dit : « La divinité n'a point abandonné le corps déposé dans le sépulcre, pas plus qu'elle ne s'est séparée de l'âme descendue en enfer[1] » Saint Grégoire de Nysse a dit de même : « Dieu, qui, par son union avec l'homme, l'avait changé tout entier dans sa nature divine, ne se sépara, au moment de la mort, ni de l'une ni de l'autre partie de la nature humaine[2]. » Saint Augustin : « Lorsque

1. Cum deitas neque corpus in sepulcro desereret, neque ab anima in inferno separaretur (*S. Athan.*, *contra Apollinar.*, l. I, n. 15).

2. Deus qui totum hominem per suam cum illo conjunctionem in naturam

nous faisons profession de croire au Fils de Dieu, qui a été enseveli, nous appelons assurément du nom de Dieu son corps même, la seule chose de ce qui le composait qui ait été ensevelie[1]. »

XXIII. Saint Jean Damascène en donne la raison, quand il dit que l'âme du Christ n'avait pas une subsistance (c'est-à-dire une personnalité) différente de celle du corps, et que la seule et même personne du Verbe les soutenait l'une et l'autre : « Jamais l'âme ni le corps de Jésus-Christ n'a eu une individualité particulière ou différente de la personne du Verbe[2]. » La personne qui soutenait le corps et l'âme étant une, continue-t-il, la personne du Verbe, malgré la séparation de l'âme et du corps, ne put se séparer d'eux, et continua à soutenir l'une et l'autre[3] « De même donc que, lorsque Jésus-Christ descendit aux enfers, le Verbe y descendit avec son âme, de même son corps demeurant dans le tombeau, le Verbe y demeura aussi ; et c'est pourquoi la chair du Christ resta dans le sépulcre exempte de corruption, comme David l'avait prédit en ces termes : « Vous ne permettrez point que votre saint éprouve la corruption[4]. » Paroles appliquées par saint Pierre lui-même au Sauveur gisant dans le tombeau[5] Saint Hilaire, il est vrai, a écrit qu'au moment de la mort la divinité abandonna la chair du Sauveur[6] ; mais saint Ambroise explique la pensée du saint, en affirmant qu'il a simplement voulu dire que, comme pendant la passion la divinité avait abandonné l'humanité du Christ à cette grande désolation qui lui fit jeter ce

divinam mutaverat, mortis tempore a neutra illius quam semel assumpserat parte recessit (*S. Greg. Nyss.* orat. 1, in Christ. resurr.).

1. Cum credimus in Dei Filium, qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem, quæ sola sepulta est (*S. Aug.*, tract. LXXVII, in Joan., n. 2).

2. Neque enim unquam aut anima, aut corpus, peculiarem atque a Verbi subsistentia diversam subsistentiam habuit (*S. Joan. Damasc.*, l. III, de Fide, 27).

3. Corpus et anima simul ab initio in Verbi persona existentiam habuerunt, ac licet in morte divulsa fuerint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, qua subsisteret, semper habuit.

4. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem (*Psal.* XV, 10).

5. *Act.*, II, 27.

6. S. Hilar., c. XXXIII, *in Matth.*

7 S. Ambr., l. X, *in Luc*

cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné[1]? » de même à sa mort, le Verbe abandonna le corps quant à l'influence qu'il aurait pu exercer pour lui conserver la vie, mais sans l'abandonner pour cela quant à l'union hypostatique qui continua de subsister : de sorte que Jésus-Christ n'a jamais pu cesser d'être Fils de Dieu, comme Berruyer suppose qu'il aurait dû cesser de l'être dans le sépulcre, et c'est un axiome reçu dans toutes les écoles catholiques, que le Verbe n'a jamais séparé de lui-même ce qu'il s'est une fois uni hypostatiquement[2] Si le père Berruyer convient que le Verbe s'est une fois uni en unité de personne avec l'âme et le corps de Jésus-Christ, comment peut-il dire ensuite que, parce que l'âme s'était séparée du corps, le Verbe s'en sépara également ? Voilà de ces dogmes qui ne sont compréhensibles que pour leur auteur; mais, à dire vrai, les comprenait-il bien lui-même?

XXIV En disant que Jésus-Christ, par sa mort, cessa d'être fils naturel de Dieu, parce qu'il cessa d'être homme vivant, le père Berruyer doit conséquemment admettre qu'avant la mort l'humanité n'était pas soutenue par la personne du Verbe, mais qu'elle avait son individualité propre, et formait une personne distincte de celle du Verbe. Et cela supposé, comment niera-t-il qu'il soit tombé dans l'hérésie de Nestorius, qui admettait deux personnes en Jésus-Christ? Au reste, le symbole de Constantinople condamne expressément Nestorius et Berruyer. Il définit que nous devons croire en un seul Dieu Père tout-puissant, et en un seul Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles et consubstantiel à lui, qui est descendu des cieux pour notre salut, s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie, a souffert, a été mis au tombeau, et est ressuscité trois jours après. Donc ce même Fils unique de Dieu le Père, engendré du Père de toute éternité, qui est descendu du ciel en terre pour notre salut, s'est fait homme, est mort et a été enseveli. Mais comment Dieu pouvait-il mourir et être mis au tombeau? Il le pouvait, et il en

1. Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?
2. Quod semel Verbum assumpsit, numquam dimisit (*Cont. Tourn., de Incarn.*, t. IV, part. II, p. 487).

a été ainsi, dit le concile, en unissant à sa personne la chair humaine. Celui, dit un autre concile général, le quatrième de Latran (Concil. Lat. IV, in c. *Firmiter, de summ. Trinit...*), celui qui, comme Dieu, ne pouvait ni mourir ni souffrir, est devenu mortel et sujet aux souffrances en se faisant homme [1]

XXV Berruyer, après avoir dit que Jésus au tombeau cessa d'être Fils naturel de Dieu, à cette première erreur en joint une autre, qui n'est que la conséquence de la première, savoir, que lorsque Dieu ressuscita le Christ homme, il l'engendra de nouveau, et le fit derechef Homme-Dieu, puisqu'en le ressuscitant il lui rendit la qualité de Fils que la mort lui avait enlevée. Nous avons déjà rapporté (nº 18) cette nouvelle et fausse allégation. Voici ses propres paroles : « En ressuscitant son Fils Jésus, le Dieu un a fait que ce Jésus qui avait cessé d'être un homme vivant, et conséquemment Fils de Dieu, revînt à la vie pour ne plus mourir [2] » Il le répète encore en termes différents quand il dit : « Dieu, en ressuscitant le Christ homme, engendre de nouveau l'homme-Dieu, attendu que par cette résurrection il lui rend la qualité de son Fils qu'il avait perdue en mourant [3]. » Soyons donc dans l'allégresse, ami lecteur, un nouveau dogme est annoncé à tous les fidèles : deux fois le Fils de Dieu s'est incarné, il s'est fait homme deux fois : la première, quand il fut conçu dans le sein de la Vierge ; la seconde, au sortir du tombeau. Grâces soient rendues au Père Berruyer, car le Père Berruyer nous a dévoilé des mystères que l'Eglise, dans son ignorance, n'avait pas connus jusqu'à nos jours !

Il suit encore de cette merveilleuse doctrine que Marie a été deux fois mère de Dieu, puisque, en cessant dans le tombeau d'être Fils de Dieu, Jésus a dû cesser aussi d'être Fils de sa mère, qui

1. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis.

2. Actione Dei unius, Filium suum Jesum suscitantis, factum est ut Jesus, qui desierat esse homo vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret, deinceps non moriturus.

3. Deus Christum hominem ressuscitans, hominem Deum iterato generat, dum facit ressuscitando, ut Filius sit qui moriendo Filius esse desierat (*Berruyer*, t. VIII, p.

sans doute recouvra son titre de maternité divine quand son Fils ressuscita. Mais passons à l'examen de la plus pernicieuse erreur peut-être qui soit sortie du cerveau de Berruyer. Je n'attaque que son imagination, je respecte sa conscience. Un des auteurs qui ont réfuté le Père Berruyer dit sagement qu'il n'est tombé d'abîme en abîme que pour n'avoir pas voulu suivre la tradition des saints Pères, les règles qu'ils ont observées dans l'explication des saintes Ecritures, et l'enseignement de la parole de Dieu non écrite, qui s'est conservée dans les ouvrages de ces illustres et saints docteurs. Aussi, remarque l'évêque auteur de l'*Essai*, le Père Berruyer ne cite dans son ouvrage aucun texte ni des saints Pères ni des théologiens, bien que le concile de Trente défende expressément (*sess.* IV, *Decr. de Scrip. s.*) d'interpréter les livres saints dans un sens contraire à celui qu'admettent généralement les saints Pères. Examinons maintenant l'erreur suivante : elle est prodigieusement monstrueuse, et ses conséquences épouvantables.

§ III

Le Père Berruyer dit que la seule humanité du Christ obéit, pria, souffrit ; que son oblation, sa prière et sa médiation n'étaient pas des opérations produites par le Verbe, comme un principe physique et efficient, mais qu'elles étaient en ce sens des actes d'humanité.

XXVI. Berruyer dit que les opérations de Jésus-Christ n'étaient point produites par le Verbe, mais par la seule humanité ; il ajoute que l'union hypostatique ne contribua en rien à rendre la personne divine du Christ (*a*) principe complet des actions physiquement ou surnaturellement produites. Laissons-le s'expliquer lui-même. « Ce n'est point le Verbe qui est le principe des opérations du Christ... elles appartiennent à la nature humaine tout entière[1]. » Il avait dit auparavant : « L'union hypos-

1. Non sunt operationes a Verbo elicitæ... sunt operationes totius humanitatis (*Berruyer*, t. VIII, p. 53).

a). Le texte italien porte *la natura umana di Cristo.* Nous sommes porté à croire ce texte défectueux; car c'est assurément à la personne qu'il appartient d'être principe complet des actions de l'individu. *Actiones sunt suppositorum.* (*Note de l'éditeur.*)

tastique n'a contribué absolument en rien à rendre complète la nature humaine du Christ, en tant que principe agissant et cause productive de ses actions, sous le rapport soit physique, soit surnaturel[1] » Il dit ailleurs que toutes les propositions qui ont rapport à Jésus-Christ dans la Bible, et spécialement dans le Nouveau Testament, se vérifient toujours directement et en premier lieu dans l'Homme-Dieu, ou dans l'humanité du Christ unie à la divinité, et complétée par le Verbe en unité de personne. Telle est, ajoute-t-il, la méthode simple, obvie et naturelle d'interpréter les Ecritures[2]

XXVII. Il conclut de là, en un mot, que la seule humanité du Christ obéit, pria, souffrit; qu'elle seule fut douée de tous les dons nécessaires pour opérer librement et d'une manière méritoire[3]. Il dit ailleurs : « L'oblation de Jésus-Christ, sa prière et sa médiation ne sont point des opérations produites par le Verbe comme par leur principe physique et efficient; mais elles appartiennent en ce sens à la seule humanité du Christ, complétée pour agir et mériter par le concours de Dieu tant naturel que surnaturel[4]. » Le père Berruyer enlève donc à Dieu l'honneur infini qu'il a reçu de Jésus-Christ, lequel étant Dieu égal au Père, s'est fait son esclave et s'est offert à lui en sacrifice. Il enlève encore aux mérites de Jésus-Christ leur valeur infinie, en prétendant que les opérations du Christ ne furent pas produites

1. Ad complementum autem naturæ Christi humanæ, in ratione principii agentis, et actiones suas physice, sive supernaturaliter producentis unio hypostatica nihil omnino contulit (*Idem*, p. 22).

2. Dico insuper, omnes et singulas ejusdem propositiones, quæ sunt de Christo Jesu in Scripturis sanctis, præsertim Novi Testamenti, semper et ubique verificari directe et primo in homine Deo, sive in humanitate Christi, divinitati unita et Verbo completa in unitate personæ... Atque hæc est simplex, obvia et naturalis Scripturas interpretandi methodus,... etc. (*Berruyer*, t. VIII, p. 17 et 19).

3. Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est, sola ornata fuit donis et dotibus omnibus necessariis ad agendum libere et meritorie (*Idem*, *ibid.*, p. 20, 21 et 23).

4. Jesu Christi oblatio, oratio, et mediatio, non sunt operationes a Verbo elicitæ tanquam a principio physico et efficiente, sed in eo sensu sunt operationes solius humanitatis Christi in agendo et merendo per concursum Dei naturalem completæ (*Idem*, p. 53).

par la personne du Verbe, mais par la seule humanité. Il détruit aussi, par conséquent, l'espérance que nous avons dans les mérites de Jésus-Christ, et le motif le plus fort de l'amour que nous devons avoir pour notre Rédempteur, qui est de penser qu'étant Dieu et ne pouvant souffrir comme Dieu, il a voulu se faire chair, afin de souffrir, de mourir, et de satisfaire ainsi à la justice divine pour les péchés des hommes, et leur obtenir grâce et vie pour l'éternité. Mais, comme l'a dit le censeur de Rome, ce qui est d'une importance majeure, c'est que, si l'humanité seule obéit, pria, souffrit ; si l'oblation, la prière et la médiation du Christ ne furent pas des opérations produites par le Verbe, mais par la seule humanité, ne s'ensuit-il pas que l'humanité du Christ eut d'elle-même sa propre individualité, qu'il y a dans le Christ une personne humaine, distincte de celle du Verbe, et par là même deux personnes ?

XXVIII. Au passage que nous venons de citer : « L'humanité seule obéit, etc.[1], » l'auteur ajoute : « Cet homme, dis-je, qui a fait toutes ces choses, qui a souffert librement et méritoirement, et dont l'humanité subsistait dans le Verbe, est l'objet immédiat et direct de tout ce qui est raconté du Christ[2] » C'est donc l'homme, et non le Verbe, qui opérait en Jésus-Christ : *Ille homo qui hæc omnia egit*, dit le P Berruyer. Nous faisons peu de cas de ce qu'il ajoute, que son humanité subsistait dans le Verbe[3], parce qu'il a toujours son système en tête, qu'il y revient toujours dans le livre de ses Dissertations, et qu'il l'explique en des termes et par des phrases si ténébreuses et si extravagantes, que la lecture de cette composition mènerait vraiment à la folie. Ce système, comme nous l'avons dit souvent, consiste à dire que le Christ n'est pas le Verbe éternel, Fils né de Dieu le Père, mais Fils fait dans le temps par Dieu un,

1. Humanitas sola obedivit, etc.

2. Ille, inquam, homo, qui hæc omnia egit, et passus est libere et sancte, et cujus humanitas in Verbo subsistebat, objectum est in recto immediatum omnium, quæ de Christo sunt narrationum (*Berruyer*, t. VIII, p. 53 et 95).

3. Cujus humanitas in Verbo subsistebat.

subsistant en trois personnes, lequel l'a fait son fils en l'unissant à une personne divine. A parler rigoureusement, dit-il, Jésus-Christ a été établi fils de Dieu par l'acte même de son union avec une personne divine[1] Ainsi, par l'union du Verbe et de l'humanité, Dieu a formé la seconde filiation, et fait en sorte que le Christ homme devînt Fils de Dieu. Selon Berruyer, l'union du Verbe avec l'humanité du Christ fut donc comme un moyen qui fit passer le Christ à la dignité de Fils de Dieu. Or, tout ceci est faux ; car on ne doit pas dire, en parlant de Jésus-Christ, que, par son union avec une personne divine, cet homme a été fait Fils de Dieu dans le temps, et par la Trinité, mais que ce Dieu, ce Verbe éternel, Fils né du Père dès l'éternité, né de la substance du Père, pour parler comme saint Athanase dans son symbole[2], ce qui le constitue Fils naturel de Dieu, que ce Fils, Dieu en un mot, est celui qui, en s'unissant l'humanité en unité de personne, l'a toujours soutenue, et a tout opéré. C'est lui qui, bien qu'il fût égal à Dieu, s'est anéanti, s'est humilié jusqu'à mourir sur une croix dans la chair qu'il avait prise.

XXIX. Toute l'erreur de Berruyer consiste à regarder l'humanité de Jésus-Christ comme un sujet subsistant en lui-même et auquel le Verbe se serait ensuite uni. La foi et la raison nous enseignent qu'il faut dire que l'humanité du Christ fut accessoire au Verbe qui la prit ; c'est saint Augustin qui le dit : « Jésus-Christ est homme (en même temps qu'il est Dieu), parce qu'en lui le Verbe s'est adjoint une âme et un corps en unité de personne [3]. » Le P Berruyer dit précisément le contraire ; il fait de la divinité du Verbe un accessoire de la nature humaine. Nous devons bien nous persuader que l'humanité de Jésus-Christ n'existait pas avant l'incarnation du Verbe, c'est l'enseignement des Pères et des conciles. Le sixième concile général (act. XI) reprocha précisément cette erreur à Paul de Samosate,

1. Rigorose loquendo, per ipsam formaliter actionem unientem cum persona divina (p. 59 et 27).

2. Deus est ex substantia Patris ante secula genitus.

3. Homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima et caro (*Enchirid.*, c. XXXV).

qui prétendait, avec Nestorius, que l'humanité du Christ existait avant l'incarnation. Le concile déclara donc, qu'en même temps que la chair fut formée, ce fut la chair du Verbe divin, et qu'en même temps qu'une âme raisonnable anima cette chair, cette âme raisonnable fut l'âme de ce même Verbe[1]. Dans sa lettre à Nestorius, approuvée par le concile d'Ephèse, saint Cyrille affirmait, que l'enfant né de la Vierge n'avait pas commencé par être un enfant ordinaire, dans lequel le Verbe de Dieu serait ensuite descendu ; mais que c'était dans le sein même de la Vierge que le Verbe s'était uni à la chair qu'il a prise, pour qu'il soit vrai de dire qu'il est né d'elle selon la chair, et qu'il a été engendré d'elle sous ce même rapport[2]. Eutychès avait prétendu que les deux natures n'avaient existé en Jésus-Christ qu'avant l'incarnation. Saint Léon le Grand relève cette erreur, en déclarant qu'un tel langage est intolérable pour des oreilles comme pour des cœurs catholiques : car, ajoute-t-il, le Verbe n'a point attendu, pour prendre notre nature, qu'elle fût formée préalablement, mais c'est en la formant qu'il l'a prise[3]. Saint Augustin dit, en parlant de l'honneur que Dieu fit à la nature humaine de l'unir à la divinité : « Du moment où il a commencé d'être homme, l'homme en lui n'a pas commencé d'être autre chose que Fils de Dieu[4]. » Saint Jean Damascène (l. IV, *de Fide orth.*, c. VI) : « Ce n'est pas, comme quelques-uns le disent, mais à tort, que Dieu le Verbe se soit uni l'âme humaine avant de prendre sa chair dans le sein de la Vierge, pour recevoir alors le nom de Christ[5]. »

1. Simul enim caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis (*Labb.*, *Conc.*, t. VI, p. 865).

2. Non enim primum vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se demiserit; sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suæ carnis generationem sibi ut propriam vindicans (ep. 2, *ad Nestor.*).

3. Sed hoc catholicæ mentes auresque non tolerant... natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata postea sumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur (ep. *ad Julian.*).

4. Ex quo esse homo cœpit, non aliud cœpit esse homo, quam Dei Filius (*S. Aug.*, *in Enchirid.*, c. XXXVI).

5. Non, quemadmodum quidam falso prædicant, mens ante carnem ex

XXX. Les conciles et les SS. Pères, ne sont pas de l'avis de Berruyer, quand il prétend que tous les passages de l'Ecriture où il s'agit de Jésus-Christ, se vérifient directement dans l'humanité du Christ unie à la divinité [1] ; et quand il ajoute ensuite que l'objet premier de tout ce qui se dit du Christ est l'homme-Dieu, et non pas le Dieu-homme [2] Nous avons vu qu'il disait que Jésus-Christ n'a été constitué formellement Fils naturel de Dieu que par l'action qui l'a uni au Verbe [3] Mais ceci est faux, parce que Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu, non par l'action qui l'a uni au Verbe, mais parce que le Verbe, qui est Fils naturel de Dieu, comme ayant été engendré du Père *ab æterno*, en prenant l'humanité du Christ se l'est unie en unité de personne. Ainsi le P. Berruyer nous représente l'humanité comme si elle était l'objet principal *in recto* et subsistant par lui-même, auquel le Verbe se serait uni, et que par cette union le Christ-homme eût été fait Fils de Dieu dans le temps. Et de là vint qu'il dit que la seule humanité obéissait, priait, souffrait, et que c'était cet homme qui faisait toutes ces choses [4] Mais non : nous devons, comme nous l'enseigne la foi, tenir pour objet principal le Verbe éternel qui a pris l'humanité du Christ, et se l'est unie en unité de personne, de sorte que par là l'âme et le corps de Jésus-Christ sont devenus l'âme propre et le propre corps du Verbe. Le Verbe, dit saint Cyrille, ayant pris un corps humain, dès lors ce corps n'était pas étranger au Verbe, mais il devenait son propre corps[5]. C'est le sens des paroles du symbole : « Il est descendu des cieux, et

Virgine assumptam Deo Verbo copulata est, et tum Christi nomen accepit (l. IV *de Fide orth.*, c. VI).

1. Dico insuper, omnes propositiones quæ sunt de Christo in Scripturis... verificari directe et primo in homine Deo, sive in humanitate Christi divinitati unita, etc. (*Berruyer*, t. VIII, p. 18).

2. Homo Deus, non similiter Deus homo objectum primarium, etc. (p. 24).

3. Per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.

4. Ille, inquam, homo, qui hæc omnia egit, objectum est in recto immediatum eorum, quæ de Christo sunt, etc.

5. Non est alienum a Verbo corpus suum (*S. Cyril.*, ep. *ad Nestor.*).

il s'est incarné, et il s'est fait homme [1] » Disons donc avec le symbole que Dieu s'est fait homme, et non, comme Berruyer, que l'homme est devenu Dieu : car ce langage nous donnerait à entendre que l'homme déjà subsistant en lui-même s'est uni à Dieu, ce qui supposerait deux personnes en Jésus-Christ, comme le voulaient les nestoriens. La foi nous enseigne que Dieu s'est fait homme en prenant la chair humaine, et qu'il n'y a en lui qu'une personne, qui est Dieu et homme tout ensemble. On ne peut non plus dire ce que disait Nestorius, comme l'a observé saint Thomas (3, q. 2, art. 6, ad 4), que le Christ a été pris par Dieu, comme un simple (*a*) instrument pour opérer le salut des hommes ; car, comme l'écrivait saint Cyrille, cité par le même saint Thomas, l'Ecriture veut que nous croyions que Jésus-Christ est un vrai Dieu fait homme, et non pas un instrument de la divinité [2].

XXXI. Il y a deux natures distinctes en Jésus-Christ, et chacune a sa propre volonté, ses opérations particulières. Les monothélites prétendaient, au contraire, qu'il n'y avait en lui qu'une seule volonté et une seule opération. Mais il est certain d'un autre côté que les opérations de la nature humaine en Jésus-Christ n'étaient pas purement humaines, mais *théandriques*, pour parler comme l'école, c'est-à-dire *divino-humaines* et cependant principalement divines, puisque, quelque part que prît la nature humaine dans toutes les opérations du Christ, elle n'en était pas moins subordonnée à la personne du Verbe, qui était l'unique principe déterminant et dirigeant toutes les opérations de l'humanité : « Le Verbe, écrit Bossuet, préside à tout, le Verbe tient tout dans sa main,... et l'homme, absolument soumis à la direction intime du Verbe qu'il élève à soi, n'a que des pensées et des mouvements divins : tout ce qu'il pense,

1. Descendit de cœlis, et incarnatus est, et homo factus.

2. Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum.

a). Le texte italien porte simplement *come un istromento;* nous disons, nous, comme un *simple* instrument, pour rendre mieux la pensée de saint Thomas ainsi conçue : *Nestorius... posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti.* (*Note de l'éditeur.*)

tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce qu'il montre au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe (Bossuet, Disc. sur l'hist., p. II, ch. XIX, t. XXIV, q. 457, édit. Vivès). » De même qu'en nous l'âme gouverne le corps, dit saint Augustin, ainsi le Verbe en Jésus-Christ gouvernait l'humanité [1] Saint Thomas a dit à son tour : « Partout où il y a plusieurs agents coordonnés entre eux, l'inférieur est mû par le supérieur... De même (donc) que dans un pur homme le corps est mû par l'âme, de même dans Notre-Seigneur Jésus-Christ la nature humaine était mue et régie par la nature divine [2]. » Le P Berruyer est donc dans l'erreur, quand il nous dit que l'humanité seule obéissait au Père; que seule elle priait, souffrait, etc. [3], et que l'oblation de Jésus-Christ, sa prière et sa médiation n'étaient pas des opérations produites par le Verbe comme par leur principe physique et efficient [4]; enfin, que l'union hypostatique n'a contribué absolument en rien à compléter la nature humaine du Christ, considérée comme principe agissant, et produisant ses actions de l'ordre soit naturel, soit surnaturel [5]. » Si la seule humanité du Christ, dit le censeur romain, a obéi, prié, souffert; si l'oblation, la prière, et la médiation du Christ ne sont pas des opérations produites par le Verbe, mais par la seule nature humaine, en sorte que l'union hypostatique n ait rien conféré à cette dernière, pour rendre complet le principe de ses actions : il s'ensuivra que l'humanité du Christ opérait par elle-même, et qu'elle a dû conséquemment avoir une individualité propre, une personnalité spéciale et distincte de

1. Quid est homo? Anima habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.

2. Ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori... sicut autem in homine corpus movetur ab anima,... ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina (S. *Thom.*, p. 3, q. 19, a. 1).

3. Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est (p. 20).

4. Jesu Christi oblatio, oratio et meditatio, non sunt operationes a Verbo elicitæ tanquam a principio physico et efficiente (p. 53).

5. Ad complementum naturæ Christi humanæ, in ratione principii producentis, et actiones suas sive physice sive supernaturaliter agentis, nihil omnino contulit unio hypostatica (p. 22).

la personne du Verbe ; il s'ensuivra en un mot qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, et nous tomberons dans l'hérésie de Nestorius.

XXXII. Mais il en est autrement; tout ce que Jésus-Christ a fait était l'opération du Verbe qui soutenait les deux natures, et qui, ne pouvant comme Dieu souffrir et mourir pour le salut des hommes, a pris une chair humaine, pour se rendre passible et mortel; c'est le langage du concile de Latran [1] C'est ainsi que, dans la chair qu'il avait prise, le Verbe éternel fit à Dieu le sacrifice de son sang et de sa vie; et, aussi grand que Dieu son Père, il devint auprès de lui notre médiateur, écrivait saint Paul en parlant de Jésus-Christ, « par le sang duquel nous avons été rachetés ; lui qui est l'image du Dieu invisible, et par qui tout a été créé dans le ciel et sur la terre,.. parce qu'il a plu au Père que toute plénitude résidât en lui [2]. » Jésus-Christ est donc, selon l'Apôtre, celui-là même qui a créé le monde, et c'est en lui que réside la plénitude de la divinité.

XXXIII. L'apologiste de Berruyer réplique qu'en disant que la seule humanité obéit, pria, souffrit, l'auteur parle de l'humanité comme principe physique *quo*, c'est-à-dire comme moyen par lequel se faisaient ces opérations, *medio quo fit operatio*, principe qui avait son siége dans l'humanité, exclusivement au Verbe, puisque c'est par le moyen de son humanité que le Christ a souffert et est mort. — Nous répondons que l'humanité, comme principe *quo*, ne pouvait opérer d'elle-même en Jésus-Christ, si elle n'était mue par le principe *quod*, qui était le Verbe, et qui, étant l'unique personne qui soutenait les deux natures, était le principal agent de tout ce qui se faisait dans l'humanité, bien que ce fût par le moyen de celle-ci qu'il priait, souffrait et mourait. Cela posé, comment Berruyer a-t-il pu dire : « L'humanité seule priait, souffrait... l'oblation du Christ, sa prière, sa médiation, ne sont pas des

1. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis.

2. In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, qui est imago Dei invisibilis, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra... quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare (*Coloss.*, I, 13).

opérations produites par le Verbe [1]. » Et ce qui est plus fort, comment a-t-il pu dire que l'union hypostatique ne contribuait en rien [2] aux actions de Jésus-Christ? J'ai dit plus haut que le Verbe était le principal agent de tout ce qui se faisait en Jésus-Christ : je le répète, en ajoutant qu'il ne serait pas raisonnable d'en tirer cette conséquence : donc l'humanité du Christ n'opérait rien; car, si le Verbe opérait tout, c'était en ce sens que, bien que l'humanité opérât aussi, le Verbe, étant l'unique personne qui soutenait et complétait cette humanité, opérait tout dans l'âme comme dans le corps, puisque le corps et l'âme lui étaient devenus propres en raison de l'unité de sa personne. Ainsi tout ce qui se faisait dans Jésus-Christ, pensées, actions et souffrances, c'étaient les pensées, les actions et les souffrances du Verbe, puisque c'était lui qui déterminait tout, l'humanité obéissante ne faisant que consentir et exécuter. De là vient que toutes les actions de Jésus-Christ étaient saintes, d'une valeur infinie, et propres à nous obtenir toutes sortes de grâces, et que nous devons, par conséquent, le remercier continuellement de tout.

XXXIV Nous devons donc chasser loin de nous l'idée fausse et perverse que voulait nous donner du Christ le P. Berruyer, ainsi que l'a fait voir l'auteur de l'*Essai de réfutation*. Non, l'humanité de Jésus-Christ n'était pas un être subsistant par lui-même, auquel Dieu aurait uni un de ses fils naturels. Nous avons vu dans le paragraphe précédent, n. 11, que, suivant le système de notre novateur, il y aurait deux Fils naturels de Dieu, l'un engendré du Père dès l'éternité, l'autre fait dans le temps par l'opération collective des trois personnes divines; et que ce serait ce dernier qui se serait incarné, et non le Verbe éternel, dont saint Jean a dit : « Et le Verbe s'est fait chair [3]. » Mais ce n'était pas ainsi que parlaient les SS. Pères; ils disaient, comme l'Evangéliste, que c'était le Verbe. Ainsi saint Augustin

1. Humanitas sola oravit, passa est.... Christi oblatio, oratio, mediatio, non sunt operationes a Verbo elicitæ.
2. Nihil omnino contulit unio hypostatica.
3. Et Verbum caro factum est.

disait : « L'âme et la chair du Christ avec le Verbe de Dieu font une seule et même personne, un seul et même Christ[1] » Saint Ambroise disait à son tour : que Jésus-Christ parlait tantôt comme Dieu, conformément à sa nature divine, et tantôt comme homme, conformément à sa nature humaine[2]. Le pape saint Léon : « Celui qui a souffert la mort est le même qui n'a pas cessé d'être éternel[3]. » Saint Augustin encore : « Jésus-Christ est le fils de Dieu, Dieu et homme : Dieu avant tous les siècles, et homme dans le temps : Dieu, parce qu'il est le Verbe de Dieu, et que le Verbe était Dieu; homme, parce qu'il s'est adjoint une âme et un corps en unité de personne. Il n'y a pas en lui deux fils dont l'un soit Dieu et l'autre homme mais c'est un seul fils de Dieu[4] » Tel est le langage de tous les Pères; inutile de multiplier les citations.

XXXV C'est donc avec beaucoup de raison que le Saint-Siége a condamné sévèrement et à plus d'une reprise le livre de Berruyer, puisque c'est un ouvrage qui non-seulement contient plusieurs erreurs contraires à la doctrine de l'Eglise, mais encore un système dangereux qui nous fait perdre la juste idée que nous devons avoir de Jésus-Christ. L'Eglise nous enseigne que le Verbe, unique Fils naturel de Dieu le Père, première personne de la Trinité (car il s'appelle fils unique de Dieu, précisément parce qu'il est le seul engendré de sa substance), s'est fait homme parmi les hommes, et est mort pour les sauver. Le Père Berruyer veut, au contraire, nous faire croire que Jésus-Christ n'est pas le Verbe, le Fils né du Père dès l'éternité, mais je ne sais quel fils qui n'était connu que de lui et du P Hardouin, ou, pour mieux dire, qu'eux seuls ont imaginé, mais qui, en réalité,

1. Anima caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus (tract. 49, n. 18, *in Joan.*).

2. Quia quasi Deus loquitur divina, quia Verbum est; quasi homo dicit humana (*S. Ambr., apud S. Leon.*, in ep. 134).

3. Idem est qui mortem subiit, et sempiternus esse non desiit (*S. Leo*, serm. 66).

4. Jesus Christus Dei Filius est, et Deus, et homo : Deus ante omnia secula, homo in nostro seculo, Deus : quia Dei Verbum, Deus enim erat Verbum; homo autem, quia in unitatem personæ accesit Verbo anima et caro.... non duo Filii, Deus et homo, sed unus Dei Filius (*Enchirid.*, c. XXXV).

si leur idée était vraie, n'aurait que le nom et l'honneur de s'appeler fils de Dieu, puisque, pour être vrai Fils naturel de Dieu, il faut que Jésus-Christ soit né de la substance du Père, et non fait dans le temps par la Trinité tout entière, comme le disait Berruyer. Ainsi tout est bouleversé dans l'idée que nous avons eue jusqu'ici de notre divin Sauveur, d'un Dieu qui, par amour pour nous, s'est humilié jusqu'à prendre un corps d'homme pour souffrir et mourir dans ce corps ; au lieu que Berruyer nous représente Jésus-Christ, non comme un Dieu fait homme, mais comme un homme fait Fils de Dieu par l'union du Verbe à son humanité. Jésus mis en croix est la preuve la plus énergique de l'amour de Dieu pour les hommes, et le motif le plus puissant qui nous engage, disons mieux, qui nous force à l'aimer, comme dit saint Paul[1], en pensant que c'est le Verbe éternel, égal au Père dont il est né, qui a bien voulu s'anéantir et s'humilier jusqu'à se revêtir d'un corps humain et à mourir pour nous sur une croix. Mais cette preuve de l'amour d'un Dieu pour nous, ce puissant motif de l'aimer à notre tour, disparaît dans le système de Berruyer. Voici, en un mot, la différence qui existe entre la vérité enseignée par l'Eglise, et l'erreur que nous propose Berruyer : L'Eglise nous dit qu'il faut croire en Jésus-Christ, Dieu fait homme, qui pour nous a souffert et est mort dans la chair qu'il a prise, et qu'il a voulu prendre uniquement afin de pouvoir souffrir pour nous ; Berruyer, au contraire, ne voit en Jésus-Christ qu'un homme qui, pour avoir été uni par Dieu à une personne divine, a été fait par la Trinité Fils naturel de Dieu et est mort pour sauver l'homme : mais selon lui, ce n'est pas Dieu qui est mort, mais un homme qui n'a pu être Fils de Dieu, comme se l'imagine l'auteur. Car, pour être Fils naturel de Dieu, il aurait dû naître de la substance du Père ; tandis que, dans le système imaginé, c'est une œuvre *ad extra*, produite par la Trinité tout entière. Si Jésus-Christ est une œuvre *ad extra*, il ne peut être Fils naturel de Dieu, ce n'est qu'une simple créature ; et il faudra admettre conséquem-

1. Charitas Christi urget nos.

ment qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, l'une divine et l'autre humaine. En un mot, d'après ce système, nous ne pourrons pas dire que Dieu nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous[1], puisqu'en ce cas ce n'est pas le Verbe qui s'est livré lui-même[2], mais c'est l'humanité du Christ, honorée d'ailleurs de l'union du Verbe, qui seule s'est soumise à la mort[3], mais que l'inventeur du système garde son erreur pour lui, et que chacun de nous dise avec joie, à l'exemple de saint Paul : « Je vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi[4] » Rendons grâces à ce Dieu, aimons-le de toute l'étendue de nos puissances, lui qui, étant Dieu, a voulu se faire homme, afin de souffrir et de mourir pour chacun de nous.

XXXVI. C'est pitié de voir la peine que se donne le P Berruyer dans tout son ouvrage, et spécialement dans ses dissertations sur les saintes Ecritures, pour les accommoder à son faux système d'un Jésus-Christ Fils de Dieu un, subsistant en trois personnes; nous avons rapporté plus haut ce passage de l'épître de saint Paul aux habitants de Philippes : « Entretenez en vous-mêmes des sentiments conformes à ceux de Jésus-Christ, qui, ayant la nature divine, ne crut point commettre une usurpation en s'égalant à Dieu, et qui cependant s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave[5], etc. » Ce texte prouve évidemment que le Verbe, égal au Père, s'est anéanti jusqu'à prendre la forme d'esclave en se faisant homme. Mais le père Berruyer[6] dit que ce n'est pas le Verbe, la nature divine qui s'est humiliée, mais que c'est la nature humaine unie à la divine qui s'est abaissée[7] : Il ajoute que supposer le Verbe humilié, jusqu'à être

1. Dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis (*Ephes.*, v, 2).
2. Qui tradidit semetipsum.
3. Quæ sola passa est.
4. In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me (*Gal.*, II, 20).
5. Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens,... etc.
6. *Berruyer.*, diss. I, p. 26.
7. Humiliat sese natura humana naturæ divinæ physice conjuncta.

incarné, jusqu'à mourir sur une croix, c'est dégrader la Divinité. Aussi prétend-il que ce passage doit s'expliquer d'après la règle de la communication des idiomes, et s'entendre par conséquent de ce que Jésus-Christ a fait depuis l'union hypostatique, et, de là, il infère que c'est l'humanité qui s'est abaissée. Mais quelle si grande merveille y a-t-il donc à voir l'humanité s'anéantir devant Dieu? Le prodige de tendresse et d'amour de Dieu dans l'incarnation, l'étonnement des cieux et de la nature tout entière, c'est que le Verbe, Fils naturel de Dieu, Fils égal au Père, s'est anéanti, *exinanivit*, en se faisant homme, qu'un Dieu s'est fait l'esclave de Dieu, selon la chair! C'est ainsi que ce texte a été compris par tous les saints Pères et tous les docteurs catholiques, à l'exception d'Hardouin et de Berruyer. C'est ainsi encore que l'a entendu le concile de Calcédoine (act. v.), qui déclare que ce Fils de Dieu, qui est engendré du Père avant tous les siècles, s'est incarné dans les derniers jours, *novissimis diebus*, et a souffert pour le salut des hommes.

XXXVII. Passons à d'autres textes. L'Apôtre a dit que Dieu nous a parlé en ces derniers temps dans la personne de son Fils... qui est le même par qui il a créé les siècles [1]. » Tous les Pères ont entendu cela du Verbe par qui ont été créées toutes choses, et qui s'est fait homme dans le temps; mais le père Berruyer donne une autre explication à ces mots, « par qui il a créé les siècles, à savoir celle-ci: « En considération de qui Dieu a fait tous les siècles. » Il explique pareillement le texte du premier chapitre de saint Jean: « Toutes choses ont été faites par lui [3], » c'est-à-dire, à ce qu'il prétend, de cette manière: « Toutes choses ont été faites en vue du Verbe. » Il se garde bien de lui donner le titre de Créateur, bien que nous voyions dans saint Paul Dieu disant à son Fils: « Votre trône, ô Dieu, subsistera dans les siècles des siècles: « et Vous, Seigneur, vous avez affermi la terre dès le commencement, et les cieux sont les ouvrages de vos mains [4] »

1. Diebus istis locutus est nobis in Filio... per quem fecit et secula (*Hebr.*, I, 2).

2. Per quem fecit et secula.

3. Omnia per ipsum facta sunt.

4. Ad Filium autem : Thronus tuus Deus in seculum seculi. .. et Tu in

Dieu ne dit pas qu'il a créé lui-même la terre et les cieux en considération de son Fils, mais il lui en attribue la création. Et saint Jean-Chrysostome commente ainsi ce passage : « Jamais il n'aurait affirmé cela, s'il n'avait vu dans le Fils un créateur, et non un simple ministre, et s'il n'avait cru le Fils égal au Père en dignité [1] »

XXXVIII. David a dit, dans la personne du Fils de Dieu : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui [2] » Berruyer prétend que ces derniers mots, *Ego hodie genui te*, doivent s'entendre non de la génération éternelle, comme tout le monde les entend, mais de la génération temporelle qu'il a inventée, et qui a eu lieu selon lui, lorsque Jésus-Christ fut fait dans le temps Fils de Dieu un en nature et subsistant en trois personnes. Ces mots : « Je vous ai engendré aujourd'hui [3]. » signifient, dans ce système : Je serai ton Père, et tu seras mon Fils, dans le sens de la seconde filiation rêvée par Berruyer, et qui aurait eu pour auteur Dieu un, subsistant en trois personnes.

XXXIX. Quant à ce texte de saint Luc : « Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu [4], » il ne se rapporte pas, dit notre auteur, à Jésus-Christ comme Verbe, mais à Jésus-Christ comme homme ; car, ajoute-t-il, le nom de *saint* ne convient pas au Verbe, mais plutôt à l'humanité. Mais tous les docteurs sont contre cette explication; tous entendent par ce fruit saint, *sanctum*, le Verbe, Fils de Dieu, né du Père dès l'éternité. Bossuet dit avec beaucoup de sagesse que le mot *sanctum*, considéré comme adjectif, s'applique généralement à la créature : mais quand il est employé au neutre et substantivement, il exprime la sainteté par essence, celle qui n'est propre qu'à Dieu.

principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli (*Hebr.*, I, 8).

1. Nunquam profecto id asserturus, nisi conditorem Filium, non ministrum arbitraretur, ac Patri et Filio pares esse intelligeret dignitates.

2. Dixit Dominus ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te (*Ps.* II, 7).

3. Ego hodie genui te.

4. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei (*Luc.*, I, 35).

XL. Enfin, à propos de ce texte de saint Matthieu: « Allez donc, et instruisez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit [1], » Berruyer dit que le nom de Père ne signifie pas la première personne de la Trinité, mais le Dieu des Hébreux, le Dieu un, subsistant en trois personnes; qu ensuite par le Fils, il ne faut pas entendre le Verbe, mais le Christ en tant qu'homme, fait Fils de Dieu par l'opération divine qui l'unit au Verbe. Il reste le Saint-Esprit; mais notre commentateur a oublié de nous dire ce qu'il fallait entendre par son nom. Voici donc le sacrement de Baptême bouleversé, ou pour mieux dire, aboli; car, en premier lieu, dans ce système, nous n'aurions pas été baptisés au nom du Père, mais au nom de la Trinité, et le baptême administré dans cette forme serait nul, au dire de tous les théologiens, saint Thomas à leur tête (3, q. 60, art. 8). En second lieu, nous ne serions pas baptisés au nom du vrai Fils de Dieu,c'est-à-dire du Verbe qui s'est incarné, mais au nom du prétendu Fils de la Trinité inventé par Berruyer, de ce Fils créé dans le temps, qui n'a jamais été et ne sera jamais, parce qu'il n'y a et ne peut y avoir d'autre Fils naturel de Dieu, que le Fils unique qui a été engendré *ab æterno* de la substance du Père, principe et première personne de la Trinité. La seconde génération faite dans le temps, ou pour mieux dire, l'incarnation du Verbe, n'a pas rendu le Christ Fils de Dieu, mais l'a uni en une personne avec le vrai Fils de Dieu. Elle ne lui a pas donné de Père, mais une mère seulement, qui l'a engendré de sa substance. A parler rigoureusement, on ne peut pas dire que ce soit là une génération, car la génération du Fils de Dieu est unique et éternelle. L'humanité du Christ n'a pas été engendrée de Dieu, mais créée par lui, et engendrée seulement par Marie. Cette vierge sainte, d'après Berruyer, est à deux titres Mère de Dieu : premièrement, pour avoir engendré le Verbe; ensuite, pour avoir donné l'humanité au Christ, puisque, comme il le dit, l'union faite ensuite de cette humanité avec le Verbe a rendu Jésus-Christ Fils de Dieu. C'est là une double er-

1. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (*Matth.*, xxviii, 19).

reur, et d'abord on ne peut pas dire que Marie a engendré le Verbe, le Verbe n'a pas eu de mère, il n'a eu qu'un Père, qui est Dieu. Marie a engendré l'homme seulement, mais l'homme uni au Verbe en unité de personne, et comme elle est mère de l'homme, elle est et doit être appelée véritable Mère de Dieu. Ensuite, il est également faux que la sainte Vierge ait contribué de sa substance à rendre Jésus-Christ Fils de Dieu *un*, *subsistant en trois personnes*, puisque nous avons vu que cette proposition est complétement contraire à toute raison. Ainsi, en donnant deux maternités à Marie, Berruyer les détruit l'une et l'autre. Il y a d'autres textes encore mutilés par le novateur, mais je ne les citerai pas, pour épargner à mes lecteurs et à moi l'ennui de lire des inepties et des faussetés inouïes jusqu'ici, et d'y donner des réponses.

§ IV

Le Père Berruyer dit que les miracles faits par Jésus-Christ ne le furent pas par sa propre vertu; mais qu'ils furent accordés par le Père aux prières du Fils.

XLI. Jésus-Christ, a dit Berruyer, faisait ses miracles en ce sens qu'il les obtenait par la puissance de ses prières[1] Il dit ailleurs (p. 27) que Jésus-Christ comme Fils de Dieu entendu à sa manière, c'est-à-dire comme Fils *de Dieu un*, *subsistant en trois personnes*, avait droit, par sa divinité, à ce que ses *prières fussent exaucées.* — Remarquez l'expression. Ainsi Jésus-Christ notre Sauveur, Fils de Dieu, Dieu lui-même, ne fit des miracles que comme les saints en font, c'est-à-dire en les demandant à Dieu, et non pas par sa propre vertu. Mais c'était là faire du nestorianisme et supposer en Jésus-Christ une personne purement humaine, distincte de la personne du Verbe, qui, étant Dieu égal au Père, n'avait pas besoin d'obtenir du Père le pouvoir d'opérer des miracles, puisqu'il pouvait les faire par sa propre vertu. Cette erreur de Berruyer découle de celles qui précèdent : de la première, qui suppose que le Christ n'est pas

1. Miracula Christus efficit, non precatio..., prece tamen et postulatione... eo unice sensu dicitur Christus miraculorum effector (p. 13, 14).

le Verbe, mais ce fils prétendu de Dieu qu'il a imaginé, fils de Marie seulement et créé dans le temps par le seul vrai Dieu *subsistant en trois personnes ;* de la troisième ensuite, qui, comme nous l'avons démontré, attribue, non au Verbe, mais à la seule humanité, toutes les opérations du Christ, ses actes d'obéissance, ses souffrances[1], etc.

XLII. Mais comme ces premières propositions étaient des erreurs, cette autre, qui en découle, ne saurait être une vérité. Non, le Christ n'a point opéré ses miracles par voie de prières et d'impétration seulement. Saint Thomas, le prince des théologiens, nous enseigne que Jésus-Christ faisait ses miracles par sa propre puissance, et non par la vertu de sa prière, comme les autres thaumaturges[2] Saint Cyrille disait que Notre Seigneur prouvait précisément par ses miracles qu'il était véritablement le Fils de Dieu, puisqu'il les faisait, non par une vertu étrangère, mais par la sienne propre[3]. Une seule fois, dit saint Thomas, il parut obtenir de son Père le pouvoir de faire des miracles. Ce fut à la résurrection de Lazare, lorsqu'il s'adressa à son Père en ces termes : « Je savais que vous m'exaucez toujours ; mais j'ai parlé ainsi à cause de ce peuple qui m'entoure, afin que tous croient que c'est vous qui m'avez envoyé[5]. » Mais, ajoute aussitôt le Docteur angélique, il fit cela pour notre instruction, et pour nous apprendre à recourir à Dieu dans nos nécessités, comme il le faisait lui-même. Ne croyons pas, nous dit saint Ambroise, que le Rédempteur ait prié le Père de faire le miracle, comme s'il ne pouvait le faire lui-même. Il fit une prière, continue le saint, pour donner l'exemple aux hommes[6].

1. Sola humanitas obedivit, sola passa est,... etc.

2. Ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii (*S. Thom.*, III, p., q. 43, art. 4).

3. Non accipiebat alienam virtutem.

4. *Idem. ibid.*, q. XXI, art. 1, ad 1.

5. Ego autem sciebam, quia semper me audis ; sed propter populum qui circumstat, dixi ut credant quia tu me misisti (*Joan.*, XI, 42).

6. Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit... ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo (*S. Ambr.*, *in Luc.*).

Même chose dans saint Hilaire ; mais il donne à la prière du Christ une autre raison, disant qu'il n'avait pas besoin de prier, mais qu'il le fit pour prouver qu'il était véritablement Fils de Dieu[1].

XLIII. Au reste, dit saint Ambroise[2], quand Jésus le voulait, il ne priait pas, mais il commandait, et toutes les créatures lui obéissaient, vents, mers et maladies. Il ordonna à la mer de s'apaiser : « Tais-toi, et fais silence ; » et la mer obéit[3]. Il commanda aux maladies de quitter les hommes qu'elles tourmentaient, et les malades étaient guéris[4] Jésus lui-même nous a fait connaître qu'il pouvait faire et qu'il faisait, en effet, tout ce que faisait son divin Père : « Tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi... car de même que le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie tous ceux qu'il veut vivifier[5] » Saint Thomas enseigne[6] que les seuls miracles que Jésus-Christ opérait suffisaient pour manifester sa puissance égale en tout à celle de son Père[7] C'est ce que notre Sauveur a déclaré aux Juifs, quand ils voulaient le lapider : « J'ai fait devant vous beaucoup de bonnes œuvres par la puissance de mon Père; pour laquelle est-ce de ces œuvres que vous me lapidez[8] ? » Les Juifs répondirent : « Ce n'est pour aucune bonne œuvre de votre part que nous vous lapidons, mais pour votre blasphème, et parce que, n'étant qu'homme, vous vous faites vous-même Dieu[9]. » Et Jésus leur fit alors cette réplique : « Vous dites que

1. Non prece eguit; pro nobis oravit, ne filius ignoraretur (*S. Hilar.*, l. X *de Trin.*).

2. L. III, *de Fide*, c. IV.

3. Tace et obmutesce (*Marc.*, IV, 9).

4. Virtus de illo exibat, et sanabat omnes (*Luc.*, VI, 19).

5. Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit... Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius omnes quos vult vivifica (*Joan.*, v, 19 et 21).

6. *S. Thom.*, III, p. q. 42, art. 4.

7 Ex hoc ostendebatur, quod haberet virtutem coæqualem Deo Patr (*S. Thom.*, III, p. q. 43, art. 4).

8. Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo; propter quod eorum opu me lapidatis (*Joan.*, x, 32).

9. De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, et quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum.

je blasphème pour avoir dit : Je suis le Fils de Dieu. Eh bien ! si je ne fais pas les œuvres de mon Père, à la bonne heure, ne me croyez pas ; mais si je les fais et que vous refusiez de me croire, croyez du moins à mes œuvres[1]. » Abordons encore d'autres erreurs.

§ V

Berruyer dit que le Saint-Esprit ne fut pas envoyé aux Apôtres par Jésus-Christ, mais seulement par le Père à la prière du Fils.

XLIV Berruyer prétend que ce ne fut point par Jésus-Christ que le Saint-Esprit fut envoyé aux apôtres, mais par le Père, à la prière de Jésus-Christ, qui devint ainsi le signe de l'efficacité de sa volonté[2] Il ajoute : « Ce que nous avons dit d'avance, comme en courant, de l'envoi que Jésus-Christ avait à faire du Saint-Esprit, c'est en qualité d'homme-Dieu qu'il devait en faire la demande à son Père[3]. »

XLV Cette erreur est encore une suite des précédentes, savoir, que ce n'était pas le Verbe qui opérait en Jésus-Christ, mais la seule humanité, ou l'homme seul, créé fils de Dieu par le seul vrai Dieu, subsistant en trois personnes, en vertu de l'union de la personne du Verbe avec l'humanité. De ce faux système, il déduisait cette autre fausse conséquence, que l'Esprit-Saint n'a point été envoyé par Jésus-Christ, mais par le Père aux prières de Jésus-Christ. Si par cette nouvelle proposition le Père Berruyer veut dire que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, il tombe dans l'hérésie des Grecs, que nous avons réfutée (chap. IV); mais il ne paraît pas qu'il se soit attaché à cette hérésie. Il semble plutôt adhérer à celle de Nestorius, qui, admettant deux personnes en Jésus-Christ, une divine, l'autre humaine, disait conséquemment que la personne divine qui habitait en Jésus-

1. Vos dicitis, quia blasphemas, quia dixi : Filius Dei sum ? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si non vultis credere, operibus credite (*Joan.*, X, 33, etc.

2. Ad orationem Jesu Christi, quæ voluntatis ejus efficacis signum erit, mittet Pater Spiritum Sanctum (p. 15). — 3. Quæ quasi raptim delibavimus de Jesu Christo missuro Spiritum Sanctum, quatenus homo Deus, est Patrem rogaturus (p. 16).

Christ avec le Père, est celle qui a envoyé le Saint-Esprit, en même temps que la personne humaine obtenait du Père cet envoi. Berruyer ne le dit pas expressément; mais, en prétendant que le Saint-Esprit ne fut envoyé que sur les prières du Christ, il donne à entendre, ou qu'en Jésus-Christ il n'y a point de personne divine, ou qu'il y a en lui deux personnes, l'une divine, qui envoie en vertu de sa propre puissance, l'autre humaine, qui ne peut qu'adresser des prières à l'autre pour obtenir que le Saint-Esprit soit envoyé. Telle paraît être la croyance de Berruyer, puisqu'il dit que la seule humanité opérait et souffrait en Jésus-Christ ; et, par humanité, il entend l'homme seul, fait Fils de Dieu dans le temps par les trois personnes de la Trinité, fils qui n'était certainement pas le Verbe né du Père seul dès l'éternité. Il dit cependant que le Verbe fut uni à l'humanité du Christ en unité de personne. Mais faites attention que, dans le système, ce n'est pas le Verbe qui opère; que Berruyer ne dit nulle part que le Verbe fût celui qui opérait en Jésus-Christ, mais qu'il dit au contraire qu'en Jésus-Christ l'humanité seule opérait. Mais alors, à quoi servirait cette union en unité de personne du Verbe avec l'humanité ? Uniquement, dirons-nous pour parler comme l'auteur, à ce qu'en vertu de son union hypostatique, le Christ fût fait Fils de Dieu par toutes les trois personnes. C'est pour cela qu'il dit, comme nous l'avons remarqué, que les opérations du Christ n'avaient point le Verbe pour principe efficient, mais étaient l'œuvre de son humanité tout entière [1]. Il ajoute que l'union hypostatique ne contribue absolument en rien aux actions de Jésus-Christ [2],

XLVI. Mais comment le père Berruyer peut-il avancer que ce n'est pas Jésus-Christ qui a envoyé l'Esprit-Saint, après que Jésus-Christ lui-même a dit plusieurs fois qu'il l'enverrait à ses Apôtres: « Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, que je vous

1. Non sunt operationes a Verbo elicitæ, sunt operationes totius humanitatis.

2. In ratione principii agentis,....... unio hypostatica nihil omnino contulit.

enverrai d'auprès de mon père, sera venu, etc. [1] » « Si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra point à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai [2] » C'est vraiment incroyable : Jésus-Christ avait dit positivement qu'il enverrait l'Esprit-Saint; et le père Berruyer ose ouvrir la bouche pour dire que le Saint-Esprit n'a point été envoyé par Jésus-Christ, mais sur les prières de Jésus-Christ! — Mais, répliquera quelque partisan du système, Jésus-Christ n'a-t-il pas dit encore : « Je prierai mon père, et il vous enverra un autre consolateur [3]? » — Nous répondrons avec saint Augustin, qu'alors le Christ parlait comme homme, mais que bien d'autres fois aussi il parlait comme Dieu, et qu'alors il savait dire : « Celui que je vous enverrai,....... je vous l'enverrai,.... l'Esprit-Saint consolateur, que mon père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses [4]. » Saint Cyrille explique cette expression *en mon nom*, comme s'il y avait « par mon intermédiaire, parce qu'il procède aussi de moi [5]. » Il est certain que le Saint-Esprit ne pouvait être envoyé que par les personnes divines qui étaient son principe, c'est-à-dire par le Père et par le Verbe. Si donc le Saint-Esprit a été envoyé par Jésus-Christ, il l'a été par le Verbe qui opérait en Jésus-Christ; et ce Verbe étant égal au Père et principe de l'Esprit-Saint aussi bien que le Père, quoi qu'en dise Berruyer, il n'était pas obligé de prier le Père pour que le Saint-Esprit fût envoyé. Comme le Père l'envoyait, le Fils l'envoyait pareillement.

§ VI

Autres erreurs de Berruyer sur différentes matières

XLXII. Les écrivains qui ont réfuté l'ouvrage de Berruyer y ont relevé bien d'autres erreurs, qui, à mon avis, si elles ne sont

1. Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis (*Joan.*, xv, 26).

2. Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos (*Joan.*, xvi, 7).

3. Et ego rogabo Patrem et alium paraclctum dabit vos (*Joan.*, xiv, 16).

4. Quem ego mittam vobis; — Mittam ad vos; — Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia (*Joan.*, xiv, 26).

5. In nomine meo, per me, quia a me quoque idest, procedit.

pas évidemment opposées à la foi, sont au moins des opinions ou des propositions extravagantes, en opposition avec les SS. Pères et le sentiment commun des théologiens. Je vais en indiquer à la hâte et sans ordre les plus étranges et les plus répréhensibles, en y joignant quelques courtes réflexions, en même temps que je laisserai à mes lecteurs le soin d'en faire de leur côté telles autres qu'il leur conviendra.

XLVIII. Il dit quelque part : « Dans le cas où la révélation viendrait à manquer, comme lorsque Dieu, pour des raisons cachées, veut nous la refuser, je ne vois pas pourquoi on ne serait pas obligé de croire au moins les vérités sur lesquelles est fondée la religion naturelle [1] » Ainsi, en parlant de cette révélation des mystères de la foi, il dit qu'au défaut de la révélation nous serions tenus à croire au moins les vérités sur lesquelles repose la religion naturelle. Il indique ailleurs la raison de cette opinion en ces termes : « La religion purement naturelle, si Dieu avait voulu se contenter de nous la donner, aurait eu à sa manière sa foi et sa révélation propres, au moyen desquelles Dieu lui-même aurait exercé ses droits inaliénables sur les esprits et sur les cœurs des fidèles [2]. » Quelle extravagance, et en même temps quelle confusion dans la tête de l'auteur! Du reste, il semble croire possible de trouver de vrais fidèles dans la religion naturelle, qui a selon lui, en quelque manière, sa foi et sa révélation particulière. Il y aurait donc dans la religion purement naturelle une foi et une révélation dont on pourrait dire que Dieu se contenterait? — On dira peut-être que l'auteur parle ici hypothétiquement. — Mais cette hypothèse est un scandale offert aux lecteurs : car il peut faire croire que Dieu, sans la foi aux mérites de Jésus-Christ, pourrait se contenter d'une religion purement naturelle et sauver ainsi ceux qui la suivraient. Mais saint Paul répondrait à ceux qui penseraient de

1. Revelatione deficiente, cum nempe Deus ob latentes causas eam nobis denegare vult, non est cur non teneamur saltem objecta credere, quibus religio naturalis fundatur (p. 56 et 58).

2. Religio pure naturalis, si Deus ea sola contentus esse voluisset, propriam fidem ac revelationem suo habuisset modo, quibus Deus ipse in fidelium cordibus et animo inalienabilia jura sua exercuisset (p. 245).

cette manière : « Jésus-Christ serait-il donc mort en pure perte[1] ?» Si la religion naturelle peut sauver celui qui ne croit ni n'espère se sauver par Jésus-Christ, qui est pourtant l'unique voie du salut, Jésus-Christ est donc inutilement mort pour le salut des hommes ? Ce n'était pas là l'enseignement de saint Pierre, qui disait, au contraire, que le salut ne se trouve qu'en Jésus-Christ, et qu'il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes, par l'invocation duquel nous devions être sauvés[2] » Si jamais quelque infidèle, dans l'ancienne comme dans la nouvelle loi, a été sauvé, ce n'a pu être que moyennant le connaissance de la grâce du Sauveur. Aussi saint Augustin a-t-il dit que nous devons croire qu'il n'a été donné à personne de vivre selon Dieu et de se sauver, qu'à ceux à qui a été révélé le Christ venu ou à venir[3]

XLIX. Cette foi a toujours été nécessaire aux justes pour vivre unis à Dieu. « Le juste vit de la foi,... » écrivait l'Apôtre. Il est manifeste que nul n'est justifié devant Dieu par la loi, puisque le juste vit de la foi[4] » Personne, dit saint Paul, n'est justifié auprès de Dieu par la loi seule qui nous impose l'observation des préceptes, mais sans nous donner la force de les accomplir. Et nous ne pouvons pas, depuis le péché d'Adam, les accomplir par les seules forces de notre libre arbitre, mais nous avons besoin pour cela du secours de la grâce, que nous devons demander à Dieu et espérer par la médiation du Rédempteur. « C'est cette foi, écrivait saint Augustin, qui a fait le salut des anciens justes, et qui fait aussi le nôtre, à savoir la foi en

1. Ergo gratis Christus mortuus est (*Galat.*, II, 2).

2. Non est in alio aliquo salus, nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo opporteat nos salvos fieri (*Act.*, IV, 12).

3. Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam fuisse etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem, quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, venturus in carne sic antiquis sanctis prænunciabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est (*S. Aug.*, l. XVIII, *de civ. Dei*, c. XLVII).

4. (*Rom.*, I, 17). Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quia justus ex fide vivit (*Galat.*, III, 11)

Jésus-Christ, médiateur de Dieu et des hommes, la foi en la vertu de son sang et de sa croix, de sa mort et de sa résurrection[1] » Il en donne ailleurs la raison : « De même, dit-il, que nous croyons que le Christ est venu, de même les anciens croyaient qu'il viendrait; et, comme nous croyons aux mérites de sa mort effectuée, ils croyaient aux mérites de sa mort à venir[2] » Les Juifs étaient dans l'erreur, quand ils croyaient pouvoir observer la loi qui leur était donnée, sans prier et sans croire au Médiateur à venir. Quand Dieu leur fit demander par Moïse s'ils voulaient se soumettre à la loi qu'il allait leur révéler, ils répondirent : « Nous ferons tout ce que le Seigneur nous a ordonné[3] » Mais le Seigneur leur dit après cette réponse : « Ils veulent observer tous mes préceptes, c'est à merveille; mais qui leur en donnera la puissance[4]? » voulant leur faire entendre par là que, s'ils présumaient pouvoir les accomplir sans obtenir le secours divin par leurs prières, ils ne les accompliraient jamais. Et c'est ce qui arriva : bientôt ils abandonnèrent le Seigneur pour offrir leur encens au veau d'or.

L. Aussi aveugles, et davantage encore, étaient les gentils, dont la présomption allait jusqu'à croire qu'ils pouvaient se rendre justes par les seules forces de leur propre volonté. « Qu'a donc Jupiter, disait Sénèque, de plus que l'homme de bien, qu'une vie plus longue? Le sage ne s'en estime pas moins, bien que ses vertus aient à parcourir une moins vaste carrière[5] » Il ajoutait que Jupiter méprisait les biens de cette terre, parce qu'il ne pouvait pas en jouir; mais que le sage les méprisait par

1. Ea quippe fides justos sanavit antiquos, quæ sanat et nos, id est mediatoris Dei et hominum hominis Jesu Christi, fides sanguinis ejus, fides crucis ejus, fides mortis et resurrectionis ejus (*De Nat. et Grat.*, c. XLIV, 5).

2. Quia sicut credimus nos, Christum venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum (*De Nup. et Concup.*, l. II, c. XI, 24).

3. Cuncta quæ locutus est Dominus, faciemus (*Exod.*, XIX, 8).

4. Bene omnia sunt locuti : quis det talem eos habere mentem, ut timeant me, et custodiant universa mandata mea in omni tempore (*Deut.*, V, 29)?

5. Jupiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus. Sapiens nihilo se minoris æstimat, quod virtutes ejus spatio breviori clauduntur (*Senèque*, ep. 73).

sa propre volonté [1] La sujétion à la mort mise à part, Sénèque faisait le sage semblable à Dieu [2] L'orgueilleux philosophe allait jusqu'à préférer la sagesse de l'homme à celle de Dieu. disant que Dieu est redevable de sa sagesse au bienfait de la nature, tandis que le sage ne doit la sienne qu'à ses propres efforts [3]. Cicéron disait que nous ne pourrions nous glorifier de notre vertu, si elle était un don de la Divinité [4]. Et ailleurs : « On appelle Jupiter très-bon et très-grand, non qu'il nous fasse justes et sages, mais parce qu'il nous donne la santé, les richesses, etc. [5] » Voilà jusqu'où allait l'orgueil de ces sages du monde, jusqu'à dire que la vertu et la sagesse étaient leur propre bien, et non un don de Dieu.

LI. Cette présomption superbe rendait plus profondes encore les ténèbres de leur esprit, qui croissaient même à proportion de leur science, parce qu'ils n'en avaient que plus d'orgueil. Les philosophes, par exemple, tout éclairés qu'ils étaient des lumières naturelles qui faisaient briller à leurs esprits la vérité de l'existence d'un Dieu créateur et Seigneur de l'univers, néanmoins, comme le dit l'Apôtre, ne savaient pas s'en servir pour en rendre grâces à Dieu, et l'honorer comme ils le devaient [6]. Et, plus leur prétendue sagesse augmentait leur présomption, plus croissait aussi leur folie [7] Leur aveuglement en vint à un tel point, qu'ils finirent par vénérer comme autant de dieux des hommes mortels, et même de stupides animaux [8] Si bien qu'ils méritèrent que Dieu les abandonnât à la perver-

1. Jupiter uti illis non potest, sapiens non vult (*Idem, ibid.*).

2. Sapiens, excepta mortalitate, similis Deo (*De constantia Sap.*, c. VIII).

3. Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum ; ille naturæ beneficio, non suo, sapiens est (*Idem*, ep. 53).

4. De virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus (*Cicero., de Nat. Deorum*, p. 253).

5. Jovem optimum, maximum appellant, non quod nos justos, sapientes efficiat, sed quod incolumes, opulentos,... etc.).

6. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt (*Rom.*, I, 21).

7. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt (*Ibid.*, 22).

8. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium (*Ibid.*, 23)

sité de leurs désirs, et que, devenus esclaves de la concupiscence, ils se laissèrent entraîner aux passions les plus brutales et les plus honteuses [1]. Socrate est fameux parmi les sages de l'antiquité, et on dit de lui qu'il fut persécuté par ses concitoyens idolâtres pour le courage qu'il avait eu de ne reconnaître qu'un seul Dieu, maître de tout l'univers : eh bien, ce prétendu sage traita de calomniateurs ceux qui l'accusaient de ne pas adorer les Dieux de sa patrie, et, un moment avant sa mort, il ordonna à Xénophon, son disciple, de sacrifier à Esculape, en son nom, un coq qu'il avait chez lui. Platon, au rapport de saint Augustin, voulait qu'on sacrifiât à plusieurs dieux [2]. L'illustre Cicéron, une des plus grandes lumières du paganisme, tout en reconnaissant un Dieu suprême, voulait qu'on offrît de l'encens à tous les dieux alors reçus à Rome. Telle était la sagesse des sages de l'antiquité; telle était la foi, la religion naturelle des païens tant vantée par Berruyer, puisque, selon lui, elle pouvait, sans la connaissance de Jésus-Christ, produire des hommes justes et innocents, et en faire des fils adoptifs de Dieu !

LII. Continuons l'examen des autres absurdités que nous avons déjà signalées plus haut. Il disait donc encore, que nous devons présumer qu'au défaut de la connaissance des moyens nécessaires au salut, Dieu, par la médiation de son Fils, sauvera les âmes justes et innocentes par certaines ressources de sa toute-puissance qu'il n'est pas tenu de révéler [3]. Que d'absurdités en quelques mots! Ainsi le P Berruyer appelle *justes et innocentes* des âmes qui n'ont pas connaissance des moyens nécessaires au salut, qui n'en ont point conséquemment de la médiation du Rédempteur, laquelle, comme nous avons vu, a

1. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, etc. (*Ibid.*, 24).

2. *S. Aug.* (*de Civit. Dei*, l. VIII, c. XII).

3. Relative ad cognitiones explicitas, aut media necessaria, quæ deficere possent, ut veherentur ad adoptionem filiorum, dignique fierent cœlorum remuneratione, præsumere debemus quod viarum ordinariarum defectu in animabus rectis ac innocentibus bonus Dominus cui deservimus, attenta Filii sui mediatione, opus suum perficeret quibusdam omnipotentiæ rationibus, quas liberum ipsi est nobis haud detegere (*Berruyer*, t. I, p. 58).

toujours été nécessaire aux enfants d'Adam. Mais ces âmes *justes et innocentes* ont peut-être été créées avant Adam? Si elles l'ont été après sa chute, elles sont, de nécessité, enfants de colère. Or, comment peuvent-elles, sans croire en Jésus-Christ, hors duquel il n'est point de salut, comment peuvent-elles, sans être baptisées, être élevées à l'adoption des enfants de Dieu, et aller au ciel jouir de Dieu? Nous avons cru jusqu'ici, et nous croyons encore, que la médiation du Christ est la voie de salut : « Je suis la voie, la vérité et la vie [1], » dit le Sauveur lui-même. — Ailleurs : « Je suis la porte; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé [2] » — Saint Paul a dit aussi : « C'est par lui que nous avons accès auprès du Père [3] » — Mais Berruyer vient nous indiquer une voie dérobée que nous ne savions pas, par laquelle Dieu sauve ces âmes *droites* qui vivent dans la religion naturelle. Toutefois c'est une voie dont nous ne trouvons d'indices ni dans les saintes Ecritures, ni chez les SS. Pères et les écrivains ecclésiastiques. Tout ce que Dieu a promis de grâces et d'espérance pour le salut des hommes ne leur a été promis que par la médiation de Jésus-Christ. Lisez les notes de Selvaggi sur l'histoire du protestant Mosheim (Selvaggi, *in Mosheim*, vol. I, nota 68); il fait voir que toutes les prophéties de l'Ancien Testament, ainsi que les faits historiques, prouvent la vérité de ces paroles de l'Apôtre : « Toutes ces choses étaient des figures [4] » Notre Sauveur montra lui-même aux deux disciples qui allaient à Emmaüs que toute l'ancienne loi parlait de lui [5] Et le P Berruyer prétend qu'il y a eu sous la loi naturelle des âmes *droites* qui ont obtenu l'adoption des enfants de Dieu, sans avoir aucune connaissance de la médiation de Jésus-Christ!

LIII. Mais comment ces âmes ont-elles sans Jésus-Christ

1. Ego sum via, veritas et vita (*Joan.*, XIV, 6).
2. Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur (*Joan.*, X, 9).
3. Per ipsum habemus accessum... ad Patrem (*Ephes.*, II, 18).
4. Hæc omnia in figura facta sunt (I *Cor.*, X, 6).
5. Et incipiens a Moise et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis quæ de ipso erant (*Luc.*, XXIV, 27).

obtenu l'adoption des enfants de Dieu, puisque c'est Jésus-Christ qui a donné à ses fidèles cet avantage [1]? Le P. Berruyer tient une réponse toute prête : « La première adoption, dit-il, laquelle était toute gratuite, et en vertu de laquelle, depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, tous les fidèles, soit d'entre les Israélites, soit d'entre les gentils, devenaient enfants de Dieu en vue du Christ futur, ne donnait encore à Dieu que de faibles enfants, et qui restèrent enfants ou mineurs, pour parler ainsi, jusqu'au temps d'avance marqué par le Père... Cette première adoption des temps primitifs n'était donc qu'une préparation à la nouvelle qu'elle enfantait, pour ainsi dire, comme devant être d'un ordre supérieur [2]. » Le P Berruyer admet donc deux adoptions. La seconde est celle de la loi nouvelle ; la première, selon lui, était celle par laquelle ont été sauvés Juifs et païens qui ont eu la loi, en vue du Christ à venir : elle n'a produit pour le ciel que des enfants *mineurs et petits*. Il ajoute que cette antique adoption en préparait, en enfantait, pour ainsi dire, une nouvelle d'un ordre supérieur. Mais par la vieille adoption, à ce qu'il prétend, les fidèles méritaient à peine le nom d'enfants de Dieu [3]. —Plusieurs volumes ne seraient pas de trop pour l'énumération et l'examen de toutes les extravagances de cet auteur fécond en opinions étranges et inouïes jusqu'ici en théologie. L'adoption des enfants de Dieu, dit saint Thomas (III. p., q. 23, a. 1) leur donne le droit de partager l'héritage, c'est-à-dire la gloire des saints. Or, supposé ce que dit Berruyer, que l'ancienne adoption était d'un ordre inférieur, on devra lui demander si cette adoption donnait droit à une béatitude entière, ou seulement à une béatitude morcelée, d'un ordre inférieur et en rapport avec l'infériorité de l'adoption. Pour réfuter de tels paradoxes, il suffi

1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri ?

2. Quod adoptio prima, eaque gratuito, cujus virtute ab Adamo usque ad Christum, intuitu Christi venturi, fideles omnes sive ex Israel, sive ex gentibus, facti sunt filii Dei, non dederit Deo nisi filios minores semper et parvulos usque ad tempus præfinitum a Patre (p. 219). — Vetus hæc itaque adoptio præparabat aliam, et novam quasi parturiebat adoptionem superioris ordinis (*Ibid.*).

3. Vix filiorum nomen obtinerent (p. 227).

de les énoncer. La vérité est qu'il n'y a jamais eu qu'une religion; que cette religion, seule vraie, n'a jamais eu que Dieu pour objet, ni offert d'autre moyen pour aller à lui que Jésus-Christ son Fils, fait homme pour nous. C'est donc le sang de Jésus-Christ qui a ôté les péchés du monde et procuré le salut à tous ceux qui se sont sauvés ; et la grâce de Jésus-Christ seule a donné des enfants à Dieu. Berruyer dit, page 229, que la loi naturelle inspirait la foi, l'espérance et la charité. Quelle absurdité ! Ces trois vertus sont des dons infus de Dieu, et ils pouvaient être inspirés par la loi naturelle ! C'est là ce que personne, pas même Pélage, n avait dit jusqu'ici.

LIV. Notre novateur dit ailleurs : « Pendant quatre mille ans, tous ceux qui furent les premiers-nés, et qui héritèrent successivement du nom de fils de l'homme, contractèrent une dette en naissant [1]. » Et ailleurs encore : « Par le péché d'Adam et la chute de son premier-né, ce nom s'est trouvé chargé de la dette sainte, il est vrai, mais pénale de satisfaire à Dieu en rigueur de justice et d'expier les péchés des hommes [2] » Si cette opinion était la vérité, elle serait accablante pour moi, qui ai le malheur d'être au nombre des premiers-nés ; je n'aurais pas seulement à satisfaire pour mes propres péchés, qui sont en grand nombre, mais encore pour ceux des autres. Mais je voudrais bien savoir sur quelle base est fondée l'obligation que l'on m'impose. L'auteur semble dire qu'elle est toute naturelle [3] Mais il ne trouvera pour disciple aucune personne sensée ; car une telle obligation n'est nulle part indiquée dans l'Ecriture, non plus que dans les canons de l'Eglise. Elle n'est donc pas naturelle ; elle n'est pas non plus l'effet d'un précepte positif de Dieu, puisque, par le péché d'Adam, tous ses fils naissent coupables. Ce ne sont pas seulement les premiers-nés qui sont atteints de la souillure

1. Per annos quatuor mille quotquot fuerunt primogeniti, et sibi successerunt in hereditate nominis illius, Filius hominis, debitum nascendo contraxerunt (p. 202).

2. Per Adami hominum parentis et primogeniti lapsum, oneratum est nomen illud, sancto quidem sed pœnali debito satisfaciendi Deo in rigore justitiæ et peccata hominum expiandi (p. 210).

3. Erat præceptum illud quantum ad substantiam naturale (p. 205).

originelle; mais tous les hommes l'ont contractée, excepté Jésus et sa mère, et tous ont besoin d'être lavés de cette tache.

LV. Berruyer laisse là ses premiers-nés, et applique ensuite à Notre-Seigneur cette doctrine de son invention. Il dit que tous les ancêtres du Sauveur, jusqu'à saint Joseph, ont été des premiers-nés, et qu'en Jésus-Christ, en vertu de la succession transmise par saint Joseph, se sont réunis tous les droits et toutes les obligations des premiers-nés ses prédécesseurs; mais qu'aucun d'eux n'ayant pu satisfaire pour le péché à la justice divine, il a été obligé de payer pour tous, en sa qualité de prince des premiers-nés, et que c'est pour cela qu'il s'est appelé Fils de l'homme; ce qui est encore faux, puisque, comme le dit saint Augustin, ce titre de fils de l'homme n'était qu'un titre d'humilité, et non un titre d'aînesse qui entraînât une obligation quelconque. Quoi qu'il en soit, il ajoute que, comme Fils de l'homme et premier-né des hommes, et même comme Fils de Dieu, il a contracté, en rigueur de justice, l'obligation de s'immoler à Dieu pour sa gloire et le salut du genre humain [1] De là il vient à dire que Jésus-Christ était tenu de droit à satisfaire *ex condigno*, par sa passion, à la justice de Dieu, pour le péché de l'homme [2]. Ainsi, selon Berruyer, Jésus-Christ fils de l'homme et premier-né des hommes, avait contracté une dette d'une justice rigoureuse, celle de satisfaire à Dieu par sa passion pour le péché de l'homme. — Nous répondons que notre Sauveur n'avait contracté cette obligation de satisfaire pour nous, ni comme fils de l'homme, ni comme premier-né des hommes. Ce n'était pas comme fils de l'homme; car ce serait un blasphème d'attribuer à Jésus-Christ la tache originelle : « Il a pris la nature humaine, a dit saint Thomas, entièrement exempte du péché [3] » Ce n'est pas

1. Debitum contraxerat in rigore justitiæ fundatum, qui natus erat filius hominis, homo primogenitus, simul Dei unigenitus, ut se pontifex idem et hostia, ad gloriam Dei restituendam, salutemque hominum redimendam, Deo Patri suo exhiberet (p. 205).

2. Offerre se tamen ad satisfaciendum Deo ex condigno, et ad expiandum hominis peccatum, qua satis erat passione sua Jesus Christus, filius hominis et Filius Dei, præcepto naturali obligabatur.

3. Assumpsit enim naturam humanam absque peccato (3, q. XIV, art. 3).

non plus comme premier-né des hommes. Il est vrai que saint Paul l'appelle premier-né entre un grand nombre de frères ; mais comprenons le sens de l'Apôtre dans cette manière de s'exprimer. Voici le verset en question : «Ceux que (Dieu) a connus dans sa prescience (comme devant être saints), il les a aussi prédestinés pour être des copies vivantes de son fils, de manière à ce que celui-ci, en qualité d'aîné, ait à sa suite un grand nombre de frères [1] » Saint Paul veut dire que ceux que Dieu a prévus devoir être sauvés, il les a prédestinés à devenir semblables à Jésus-Christ en sainteté et en patience, en imitant sa vie méprisée, pauvre et pleine de tribulations.

LVI. Mais, réplique Berruyer, Jésus-Christ, en stricte justice, ne pouvait être médiateur de tous les hommes, sans être à la fois homme-Dieu et Fils de Dieu, pour satisfaire ainsi pleinement pour le péché de l'homme. Voici là-dessus la réponse de saint Thomas : « Dieu, dit-il, peut recevoir pour le péché de l'homme deux sortes de satisfactions, l'une parfaite, l'autre imparfaite : parfaite, par la satisfaction que lui donnerait une personne divine, Jésus-Christ, par exemple ; imparfaite, par celle que lui donnerait un homme, suffisante pour l'apaiser, s'il veut bien l'accepter [2]. Il se trouve dans le monde, disait saint Augustin, des personnes assez insensées pour demander si la divine sagesse ne pouvait pas délivrer l'homme sans se faire homme et sans souffrir tant de tourments de la part des pécheurs. Nous répondons qu'il le pouvait, sans doute ; mais quelque autre moyen qu'il eût pris pour cela, il n'eût pas encore échappé à la critique de ces insensés [3].

LVII. Il est donc intolérable d'entendre dire à Berruyer que Jé-

1. Nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (*Rom.*, VIII, 29).

2. Aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens : uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ... Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secrandum acceptationem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna (3, q. I, art. 2, ad 3).

3. Sunt autem stulti qui dicunt : Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur de femina, et a

sus-Christ, comme fils de l'homme et premier-né des hommes, avait contracté en rigueur de justice l'obligation de s'immoler à Dieu en satisfaction pour le péché des hommes et pour leur obtenir le salut. Il est vrai que Berruyer dit quelque part ailleurs, que l'incarnation du Fils de Dieu n'était pas de nécessité, mais de convenance; mais l'auteur est alors en contradiction avec lui-même, puisqu'il a dit le contraire, comme on l'a vu tout à l'heure (n. 55). Au reste, qu'il l'entende comme il lui plaira, il est certain que tout ce que Jésus-Christ a souffert pour nous, il ne l'a pas souffert par nécessité, ni par obligation, mais par sa pure et libre volonté; car il s'est volontairement offert aux souffrances et à la mort pour le salut des hommes. « Il a été sacrifié, parce qu'il l'a voulu[1], » et le Sauveur a dit de lui-même qu'il donnait sa vie... que personne ne la lui ravissait, mais que c'était de lui-même qu'il la donnait[2] C'est en cela, écrivait l'apôtre saint Jean, que Jésus-Christ nous à fait connaître la grandeur de son amour, en donnant pour nous sa propre vie[3]. » Sacrifice d'amour, mystérieux *excès*, comme il fut appelé par Moïse et Elie sur le mont Thabor[4].

LVIII. Je passe sous silence d'autres erreurs que l'on peut facilement remarquer dans l'ouvrage du P. Berruyer. Nous avons réfuté les plus évidentes et les plus pernicieuses, spécialement celles où cet auteur fanatique semble avoir sué sang et eau pour corrompre notre foi et altérer la juste idée que nous donnent l'Ecriture et les conciles du grand mystère de l'incarnation du Verbe éternel, ce fondement de toute la religion chrétienne et de notre salut tout entier.

peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus : Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret (*De Agone christiano*, XI, 12).

1. Oblatus est quia ipse voluit (*Isa.*, LIII, 7).

2. Ego pono animam meam... nemo tollit eam a me; sed ego pono eam a me ipso (*Joan.*, X, 17, 18).

3. In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit (I *Joan.*, III, 16).

4. Et dicebant excessum ejus, quem completurus erat in Jerusalem (*Luc.*, IX, 31).

Je termine, en protestant toujours, que tout ce que je viens d'écrire, et en particulier tout ce que j'ai dit dans la Réfutation des hérésies, je le soumets au jugement de l'Eglise, dont je tiens à honneur d'être fils, comme j'espère continuer de l'être jusqu'à la mort.

Le tout à la gloire de Jésus-Christ, notre amour, et de la divine mère Marie, notre espérance.

FIN DE L'HISTOIRE ET DE LA RÉFUTATION DES HÉRÉSIES.

ŒUVRES DOGMATIQUES

CONTRE

LES HÉRÉTIQUES

PRÉTENDUS RÉFORMÉS

Dans lesquelles on expose tous les points de foi discutés et définis par le saint concile de Trente, on réfute les erreurs des novateurs, on répond à leurs objections, ainsi qu'à celles de Pierre Soave (a), *qui s'est érigé en censeur du concile. On y a ajouté*

DEUX TRAITÉS OU APPENDICES

Qui traitent, l'un de la manière dont la grâce opère dans la justification du pécheur, et l'autre de l'obéissance due aux décisions de l'Eglise qui sont la règle de la vraie foi.

BUT DE L'OUVRAGE

Ayant considéré d'une part l'excellente doctrine que le saint concile de Trente, après tant de peines, de soins et de travaux, nous a enseignée contre les erreurs des hérétiques répandus dans le Nord, et d'un autre côté m'étant convaincu que bien des choses qui ont été discutées dans ce concile à jamais mémorable, bien qu'elles aient été recueillies avec soin par le cardinal Pallavicin qui en a fait l'histoire, se trouvent néanmoins assez mal mises en ordre et souvent jetées confusément dans son ouvrage, j'ai entrepris depuis plusieurs années de les rassembler dans un seul cadre, afin que le lecteur ait le plaisir de les voir toutes placées distinctement devant ses yeux, selon l'ordre des matières qui ont été traitées, et qu'ainsi, il puisse plus faci-

(a). Pseudonyme de fra Paolo Sarpi. (*Note du traducteur.*)

lement découvrir les sophismes des hérétiques, et mieux connaître la vérité de notre foi.

J'ai mis la main à l'œuvre à plusieurs reprises; mais toujours arrêté par des occupations plus pressantes, j'ai cru devoir interrompre mon travail. Enfin, me trouvant retenu sur un lit par un rhumatisme violent qui m'a fait souffrir presque toute ma vie, et qui maintenant ne me permet plus de quitter ma chambre et de visiter mon diocèse, comme j'avais coutume de le faire, j'ai pris à tâche de mener à fin le travail commencé, et, avec l'aide du Seigneur, je suis parvenu à le voir terminé, sans que j'aie omis de traiter complétement aucune des questions qui se sont présentées, ou de répondre à quantité d'autres objections des novateurs, dont Pallavicin ne s'était pas occupé. Outre cela, il m'a semblé à propos de traiter plusieurs autres questions dogmatiques et scolastiques qui se rapportent aux décisions du concile. J'espère que tout ce travail sera accueilli avec bienveillance par la jeunesse studieuse et qui aime à approfondir les vérités de notre foi, et principalement celles qui sont le plus contestées par les hérétiques.

A SA SAINTETÉ

NOTRE SAINT-PÈRE LE PAPE CLÉMENT XIV.

TRÈS-SAINT PÈRE,

L'exaltation de Votre Sainteté sur le siége de saint Pierre a été, pour tout l'univers catholique, un bien grand sujet de joie ; mais je ne sais si personne en a éprouvé plus de consolation que moi, en considérant les excellentes qualités de Votre Sainteté, sa science, sa prudence, son détachement des choses de la terre, et, par-dessus tout, sa haute piété et le zèle dont elle est embrasée pour notre sainte religion. Rassuré par toutes ces considérations, j'ai pris la liberté de présenter humblement à ses pieds ce livre que j'ai entrepris de mettre au jour sur le déclin de ma vie (car j'ai déjà atteint ma soixante-treizième année), pour faire connaître à tous de mieux en mieux la vérité et la sainteté des dogmes de l'Eglise catholique, que le saint concile de Trente, dont les travaux ne seront jamais assez loués, a définis contre les erreurs des prétendus réformés ; de ces hommes qui, en renouvelant les anciennes hérésies, se sont efforcés, à l'aide de leurs sophismes et de leurs doctrines mensongères, de détruire la foi de Jésus-Christ et, s'ils l'avaient pu, de précipiter toutes les âmes avec eux dans la damnation éternelle.

J'ose espérer que Votre Sainteté voudra bien agréer, avec son indulgence ordinaire, le faible hommage que lui offre son serviteur, la suppliant de daigner répandre sa bénédiction sur mon ouvrage, sur moi-même et sur tous mes frères, afin que nous puissions coopérer au salut des âmes, dans ces missions que notre chétive congrégation s'est engagée à faire aux peuples des campagnes, plus destitués que les autres des secours spirituels. De leur côté, vos humbles serviteurs ne cesseront de prier le Seigneur de vous accorder une longue suite d'années, pour le bien de tous les fidèles et l'augmentation de la foi. Prosterné humblement devant vous, je baise vos pieds sacrés, et je suis, très-saint Père,

De Votre Sainteté,

Le très-humble, très-obéissant et très-dévoué serviteur et fils,

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI,
évêque de Sainte-Agathe-des-Goths.

TRAITÉ PREMIER

relatif à la quatrième session du concile de Trente.

DE L'ÉCRITURE ET DE LA TRADITION

---

§ I

De l'approbation des livres saints et des traditions

Il est bon d'avertir le lecteur que les sessions du concile ne sont pas présentées ici dans l'ordre où elles ont eu lieu consécutivement, depuis la premièrejusqu'à la vingt-cinquième, comme elle se sont tenues ; car, dans plusieurs, on n'a rien décidé de particulier, et, dans d'autres, il n'a pas été question de dogmes; tandis que mon dessein, comme je l'ai exposé dans la préface, est de ne parler que des points de foi que le concile a définis contre les hérétiques. C'est pourquoi nous commençons par la quatrième session sur les divines Ecritures, puisque c'est dans cette session seulement que les Pères ont commencé à examiner les articles dogmatiques contestés par les novateurs.

I. L'Eglise ne définit aucun dogme de foi, qu'il ne soit fondé ou sur l'Ecriture sainte, ou sur la tradition; c'est pourquoi la première pensée du concile fut de déterminer quelles étaient les écritures vraiment canoniques et les traditions vraiment apostoliques qui intéressent la foi ou les mœurs. En conséquence, il fut statué que des théologiens feraient une discussion exacte des écritures et des traditions, non pour la rendre publique et en insérer le résultat dans les actes du concile, mais seulement pour pouvoir ensuite en rendre raison aux Pères. En conséquence, dans les congrégations qui précédèrent le décret porté depuis, on proposa trois questions sur les Ecritures : premièrement, si l'on devait approuver tousles livres saints tant du Nouveau que de l'Ancien Testament; secondement, s'il fallait soumettre à un nouvel examen, avant de les approuver, tous les livres contenus dans la Bible; troisièmement, s'il fallait diviser les écritures en deux classes, savoir, cellesqui jusqu'alors avaient

été reconnues pour canoniques, et celles que l'Eglise tenait à la vérité pour orthodoxes, mais non pas encore pour canoniques, telles que sont les livres des *Proverbes* et de la *Sagesse*.

II. Quant à la première question, il fut décidé unanimement que le concile approuverait tous les livres saints. Quant à la troisième, tous les Pères, d'un commun accord, rejetèrent la division imaginée ; elle avait été proposée dans le concile par Bertano et Seripandi, et, avant la tenue du concile, par Cajétan ; mais Melchior Cano l'avait déjà réprouvée fortement comme inutile et dépourvue de raison. La deuxième question rencontra plus de difficultés, savoir, si, avant d'approuver les livres saints, on devait les soumettre ou non à un nouvel examen. Plusieurs Pères, avec les cardinaux del Monte et Pacheco, repoussèrent ce projet d'examen, prétendant qu'il était contraire à l'usage où est l'Eglise de ne pas remettre en question ce qui a déjà été défini. Beaucoup d'autres prétendaient, au contraire, qu'on devait le faire, afin de confirmer davantage encore la vérité, pour l'utilité des pasteurs et des théologiens, qui par là seraient mis en état de réfuter avec plus de succès les erreurs des faux docteurs : car, comme l'enseigne saint Thomas, le devoir d'un théologien est, non-seulement de prouver les vérités de foi, mais encore de les défendre contre toute attaque. Ils ajoutaient qu'après qu'aurait eu lieu un tel examen, les hérétiques ne pourraient dire que leurs raisons n'avaient pas même été examinées.

III. L'évêque de Chioggia objecta que dans l'approbation des Ecritures et des traditions, il ne convenait pas de s'appuyer sur le seul décret qui porte le nom du concile de Florence; parce que, disait-il, un tel décret ne peut être compté pour un décret du concile, vu que le concile avait terminé sa dernière session dès l'année 1439, tandis que le décret en question ne fut porté qu'en 1441. Mais on lui répondit qu'il était faux que le concile de Florence eût terminé sa dernière session en 1439, puisqu'il n'y eut alors de terminé que l'interprétation latine que donna des actes Barthélemy Abraham de Candie, et que cet auteur n'a

1. *De loc. Théol.*, l. II, c. x.

fait l'histoire du concile que jusqu'à la septième session, époque à laquelle les Grecs se retirèrent; au lieu que le concile dura encore trois ans à Florence, d'où il fut transféré à Rome. Eugène IV, voyant qu'après le départ des Grecs le concile illégitime de Bâle se maintenait toujours, maintint de son côté celui de Florence. Ce fut là que, quelque temps après, comme le rapporte Baronius, il reçut, du consentement des Pères, les Arméniens et les Jacobites, et c'est dans la profession de foi qui leur fut donnée, que se trouve contenue l'approbation des Traditions et des Ecritures avec le catalogue des livres saints. Et ce qui prouve évidemment que ce concile ne fut pas dissous en 1439, ce sont deux constitutions qui y furent dressées, et qui sont rapportées par Augustin Patrizzi dans son histoire abrégée du concile de Bâle: la première est de 1440, par laquelle est annulée l'élection de l'antipape Félix V; la seconde est de 1444, dans laquelle fut décrétée la translation à Rome du concile de Florence. De plus, Pallavicin affirme que le décret est véritablement du concile; que le fait est constant par les actes de ce même concile, conservés dans les archives du château Saint-Ange, et signés par le pape et les cardinaux, comme on le voit par une copie authentique qui en fut apportée de Rome à Trente. D'ailleurs le P. Justiniani de l'Oratoire, depuis cardinal et préfet de la bibliothèque du Vatican, a édité quelques actes du concile de Florence, qui font voir que le concile dura jusqu'à l'année 1445.

IV. Au surplus, on fit effectivement dans le concile de Trente un nouveau et sérieux examen des livres saints et des traditions, non en public, il est vrai, ou pour en faire mention dans les actes, mais dans des congrégations particulières, pour pouvoir en rendre compte aux Pères du concile. Enfin, on rendit un décret, dans lequel il est dit : que le concile, considérant que toutes les vérités intéressant les dogmes ou les mœurs se trouvent contenues dans les livres saints et dans les traditions reçues par les apôtres de la bouche même de Jésus-Christ, ou établies par eux d'après l'inspiration du Saint-Esprit, et parvenues jusqu'à nous sans interruption, a déclaré qu'il recevait et qu'il vénérait avec le même respect et la même piété tous les

livres du Nouveau et de l'Ancien Testament, ainsi que toutes les traditions dictées par Jésus-Christ ou inspirées par l'Esprit-Saint, et conservées dans l'Eglise catholique par une succession non interrompue[1].

V. Plusieurs Pères avaient élevé une difficulté sur cette expression du décret, qu'on recevait avec le *même* sentiment de piété[2] les Ecritures et les traditions ; ils disaient à cela, que bien que les unes et les autres nous soient venues de Dieu, néanmoins les traditions n'avaient pas la même stabilité que les Ecritures, puisque plusieurs des premières n'étaient plus d'usage. Mais cette objection fut écartée d'un commun accord : tous répondirent que les unes comme les autres sont la vraie parole de Dieu et le fondement de notre foi, avec cette seule différence, que les unes sont écrites, et que les autres ne le sont pas ; mais que du reste les unes et les autres expriment des vérités immuables, si l'on excepte les lois positives et les rites que peuvent contenir les Ecritures aussi bien que les traditions, et qui peuvent changer selon les temps. Et c'est pour cela que le concile se borne à dire dans son décret, qu'il recevait seulement les traditions qui intéressent la foi ou les mœurs, puisque, même antérieurement à ce décret, on était convenu de n'accepter sans exception que celles de cette espèce; mais que, quant à celles qui concernaient les rites, on ne les accepterait qu'autant que le permettrait la coutume des temps présents. Fra Paolo prétend que le décret sur les traditions, comme plusieurs le firent observer, n'emportait point d'obligation stricte, puisque, d'une part, le concile ne déterminait point quelles étaient les traditions qu'on devait recevoir, et que, de l'autre, l'anathème n'était fulminé que contre ceux qui sciemment et de propos délibéré feraient mépris desdites traditions[3]. Mais

1. Omnes libros, tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor; nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu, et reverentia suscipit et veneratur.

2. Pari pietatis affectu ac reverentia.

3. Qui traditiones prædictas sciens et prudens contempserit.

Noël Alexandre répond dans son *Histoire ecclésiastique* (Sec. XVI et XVII, diss. XII, art. 2, n. 4), qu'une telle proposition est téméraire, puisque le concile a dit que les Ecritures et les traditions devaient être reçues « avec le même respect et le même sentiment de piété [1] » De même donc qu'on ne pourrait sans témérité rejeter les Ecritures, on ne pourrait pas davantage rejeter les traditions. (Voyez plus loin, § VIII, la doctrine à suivre sur les traditions.)

VII. Après cette déclaration, le concile ajouta au décret la liste de tous les livres qu'il recevait pour canoniques. Fra Paolo objecte témérairement que, parmi ces livres approuvés par le concile, il s'en trouve d'apocryphes ou du moins dépourvus d'authenticité ; mais nous avons à répondre que le concile ne les approuva qu'après un nouvel et sérieux examen. D'ailleurs tous ces livres, comme nous l'avons dit plus haut, avaient été déjà approuvés par le concile de Florence. Le même critique objecte en particulier que le livre de Baruch ne fut approuvé comme canonique pour aucune autre raison, que parce qu'on en faisait des lectures dans l'Eglise, mais que du reste aucun autre concile tenu jusque là ne l'avait compté parmi les livres sacrés. Nous répondons à cela, que quand même les anciens conciles n'auraient pas inscrit ce livre dans le catalogue des livres canoniques, ils n'auraient pas pour cela prétendu l'en exclure, mais plutôt le comprendre comme ne faisant qu'un avec le livre de Jérémie, dont Baruch était le secrétaire, comme le témoigne Jérémie même au chapitre XXXVI de ses prophéties, et comme l'attestent saint Basile, saint Ambroise, Clément d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, et plusieurs souverains pontifes, comme entre autres Sixte Ie (*a*); Félix IV et Pélage I, cités par Bellarmin [2]. De plus, saint Cyprien [3] et

1. Pari pietatis affectu ac reverentia suscipiendas.
2. *De Verb. Dei.*, lib. I, c. VIII.
3. *Contr. Jud.*, lib. I, c. V (*b*).

a) Les lettres qui nous restent sous le nom de saint Sixte Ier sont regardées comme apocryphes (V. Labb. *Conc.*, t. I, col. 554).

b). Voir sur cet ouvrage de saint Cyprien le *Traité des aut. sacr et eccl.* de D. Ceillier, t. II, p. 271).

saint Cyrille d'Alexandrie [1] citent ce livre sous le nom de Jérémie lui-même ; et d'autres Pères le qualifient simplement d'écriture divine.

On objecta en outre que les Psaumes ne devaient pas être appelés généralement psaumes de David, puisque, comme beaucoup le pensent, ils n'ont pas tous David pour auteur. Mais c'est précisément pour cette raison que le concile s'est servi, pour les désigner, de cette expression : Psautier davidique [2]

VII. Le décret se termine par cette sentence : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces livres entiers avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique, et tels qu'ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine, ou méprise sciemment, et de propos délibéré, lesdites traditions, qu'il soit anathème [3]. »

VIII. Là-dessus, Fra Paolo se plaît à faire valoir deux chicanes que se permettaient certains impertinents contre ces dernières paroles au sujet des traditions : la première, que le concile avait, à la vérité, ordonné de recevoir les traditions, mais sans indiquer le manière dont on doit les reconnaître ; la seconde, que le concile, par les termes dont il s'était servi à l'égard de ces traditions, n'avait pas imposé l'obligation de les recevoir, mais seulement défendu de les mépriser Quant à la première de ces difficultés, nous répondons que le concile a imité, en ce point, le sixième concile général, qui s'était abstenu même de déclarer quelles étaient les vraies traditions : et cela avec d'autant plus de raison, qu'il ne convenait pas d'indiquer, dès lors, quelles pouvaient être les traditions à admettre comme vérités de foi, une déclaration semblable ne devant se faire qu'après examen et dans les sessions suivantes, à mesure que les sujets à traiter en présenteraient l'occasion. Quant à ce qu'on objectait

1. *Contr. Julian.*, lib. X.
2. Psalterium Davidicum.
3. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas sciens et prudens contempserit; anathema sit.

ensuite que le concile, en formulant cette sentence, n'avait pas imposé l'obligation de recevoir les traditions, nous répondons qu'autre chose est l'obligation imposée, autre chose est l'anathème fulminé. Pour ce qui est de l'obligation, on la trouve clairement exprimée dans le décret qui précède, et où le concile avait déclaré qu'il recevait avec un égal respect et avec les mêmes sentiments de piété [1], les Ecritures et les traditions. Pour ce qui est ensuite de l'anathème, le concile distingue entre ceux qui transgresseraient ou omettraient de recevoir les traditions par faiblesse, et ceux qui le feraient par mépris; et une fois cette distinction faite, le concile s'abstient de frapper indistinctement d'anathème tout transgresseur de l'obligation de recevoir les traditions aussi bien que les Ecritures, mais ceux-là seulement qui, sciemment et de propos délibéré, mépriseraient les traditions, comme le font les hérétiques.

IX. Fra Paolo affecte en outre de regretter que le concile, en recevant les traditions, n'ait pas rempli le devoir de recevoir de même les ordinations des diaconesses et les élections des ministres par le peuple, deux choses d'institution apostolique et pratiquées durant plusieurs siècles; et ce qui importait le plus, l'usage du calice pour les laïques, pratiqué quatorze siècles durant par toutes les nations, à l'exception des seuls Latins. Mais nous répondons ici que le concile n'a eu en vue et n'a déclaré recevoir que les traditions continuées jusqu'à son temps, comme l'indiquent ces paroles du décret: « qui transmises comme de main en main, sont parvenues jusqu'à nous [2]. » Or les deux premières traditions mentionnées tout à l'heure par notre adversaire sont abandonnées, depuis plus de huit (neuf) siècles et la troisième depuis plus de deux (quatre). Nous savons au surplus, que dès le quatrième siècle, le concile de Laodicée, parlant des élections de ministres, avait déjà déclaré, par le troisième de ses canons, qu'on ne devait pas permettre aux foules de faire l'élection de ceux qui doivent être pro-

1. Pari pietatis affectu ac reverentia.
2. Quæ quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt.

mus au sacerdoce. Et saint Paul, longtemps auparavant, avait dit dans sa lettre à saint Tite : « Je vous ai laissé en Crète, afin que vous y établissiez des prêtres dans chaque ville, conformément aux instructions que je vous ai données moi-même[1]. » Pour ce qui est de l'usage du calice pour les laïques, il est faux qu'il ait été universellement admis jusqu au quatorzième siècle. Saint Thomas, qui vivait trois cents ans avant le concile, désapprouvait déjà les diverses églises qui maintenaient cet usage[2] ; et le concile de Constance, dans sa treizième session, affirmait que depuis longtemps ce même usage était universellement aboli. Le cardinal Bellarmin a démontré que huit cents ans auparavant cet usage était déjà tombé, et que toujours il avait été regardé comme arbitraire dans l'Eglise, mais jamais de précepte. Nous examinerons d'ailleurs plus à fond la question en son lieu.

§ II

De l'édition et de l'usage des livres saints.

X. Après le décret déjà dit de l'acceptation des livres canoniques et des traditions, le concile en forma un autre sur l'édition et sur l'usage des livres saints. Il commença par déclarer authentique et approuver comme telle l'édition dite *Vulgate,* en ces termes : « Le saint concile déclare et ordonne que l'édition ancienne et vulgate, qui a déjà été approuvée dans l'Eglise par le long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les disputes, les prédications, et les leçons publiques ; et que personne, sous quelque prétexte que ce puisse être, n'ait assez de hardiesse ou de témérité pour la rejeter[3]. »

XI. Sur la question de l'authenticité de la *Vulgate*, approuvée par le concile, Fra Paolo objecte que, d'après le sentiment du

1. Hujus rei gratia... reliqui te Cretæ, ut constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi (*Tit.*, I, 5).

2. 3, qu. 80, art. 12.

3. Statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus, et vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsa ecclesia probata est in publicis lectionibus, et disputationibus, prædicationibus, expositionibus, pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat, vel præsumat.

cardinal Cajétan, il n'y a, pour l'ancien Testament, que le texte hébraïque que l'on puisse regarder comme exempt de toute erreur, et le texte grec pour le nouveau; mais nullement la traduction latine, puisque le traducteur n'était point infaillible. Mais si l'on admettait le raisonnement de Cajétan, dont, au reste, les commentaires sur l'Ecriture sainte ont été l'objet d'un blâme sévère : s'il fallait, dis-je, admettre un tel raisonnement, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait ajouter foi ni au texte hébraïque, ni au texte grec, tels que nous les avons maintenant, et que les manuscrits des prophètes, des évangélistes et des apôtres seraient seuls dignes de notre confiance, parce qu'il est possible qu'il se soit glissé des fautes dans toutes les copies. Il faut donc dire que Dieu ayant voulu que l'Ecriture sainte fût pour tous les hommes une règle infaillible de foi, a fait en sorte par sa providence surnaturelle, qu'il y ait dans l'Eglise une version écrite dans une langue comprise par un grand nombre, et que cette version soit pour toujours durer et exempte d'erreur essentielle sur les dogmes. C'est pourquoi il a délégué sur la terre un interprète visible, c'est-à-dire l'Eglise réunie à son chef, qui, en usant de toute la diligence que permet la condition humaine, ait le droit de déterminer l'exemplaire auquel tous les fidèles doivent ajouter foi en toute sécurité.

XII. Et comme la version Vulgate latine (idiome familier à tous les théologiens) avait déjà l'approbation tacite de l'Eglise par un usage de plusieurs siècles à compter du temps de saint Grégoire, et qu'elle avait été suivie par ses principaux docteurs, tels que saint Isidore, Bède, saint Rémi, saint Anselme, saint Bernard, Raban, Hugues de Saint-Victor, l'abbé Robert, et une infinité d'autres, le concile, en vertu de la promesse faite à l'Eglise de l'assistance du Saint-Esprit, l'a déclarée authentique et exempte de toute erreur essentielle, en laissant au texte hébraïque de l'ancien Testament (dont le sens est souvent bien obscur par l'absence des points qui déterminent la signification des mots, et qui, comme l'on croit, manquaient dans les originaux) et au texte grec du nouveau la foi qu'ils méritent. Il est dit dans le canon *Ut veterum* (dist. 6) que c'est dans le texte hé-

braïque que l'on doit puiser l'intelligence de l'ancienne loi, et dans le texte grec celle de la nouvelle; mais il faut savoir que ce canon n'est pas de saint Augustin, quoi qu'en ait dit Gratien, mais de saint Jérôme, dans son épître vingt-huitième à Lucifer (bien que saint Augustin ait adopté la même opinion (lib. XII, *De doctr. christ.*, cap. XIV et XV). Mais à l'époque où saint Jérôme écrivait cela, il n'avait pas encore composé sa version latine, et de là vient qu'il parlait ainsi, puisque dans sa traduction il devait certainement s'aider de ces deux originaux; mais il ne tint plus ce langage dans le second prologue de la Bible, comme le remarque la glose du canon *Ut veterum.*

XIII. Mais, dit Fra Paolo, si la *Vulgate* est bonne et approuvée, toutes les autres versions sont donc mauvaises, et c'est folie de s'en servir? Nous lui répondons qu'il nous suffit de savoir que la *Vulgate* est exempte d'erreur touchant la foi et les mœurs, et que les autres versions n'ayant point été déclarées authentiques, ce serait une erreur de les lui préférer. Du reste, le concile a laissé la faculté aux savants de se servir du texte grec et hébraïque pour expliquer la *Vulgate* dans ses endroits difficiles, bien qu'avec tout cela il reste encore bien des passages obscurs, et peut-être le seront-ils jusqu'à la fin du monde.

XIV. Au moins, reprend Fra Paolo, aurait-on dû exprimer dans le décret que la *Vulgate* serait revue et corrigée. On avait fait à Trente la même objection, et même à Rome, où le décret fut envoyé pour être examiné avant d'être publié. Les députés du Pape écrivirent que le grand nombre de fautes qui se trouvaient dans la *Vulgate* s'opposaient à ce qu'elle fût approuvée. Mais les légats répondirent que ces fautes ne touchaient pas à la foi ni aux mœurs; qu'ils louaient, en conséquence, la résolution du Pape d'en donner dans la suite une édition plus correcte, mais que, pour le moment, ils croyaient qu'il n'était pas opportun de faire remarquer ces fautes, bien qu'elles fussent de peu de conséquence, afin de ne pas donner aux hérétiques l'occasion d'élever des chicanes qui pourraient en imposer à la foule; que d'ailleurs la *Vulgate* n'avait jamais été suspectée d'erreur essentielle, puisqu'elle avait été trouvée conforme aux textes les plus

corrects, tant grecs qu'hébraïques, les plus corrects de tous ; qu'il s'y trouvait à la vérité beaucoup de passages difficiles et presque incompréhensibles ; mais qu'il n'était défendu à personne de les éclaircir, et d'en donner une interprétation moins obscure. Il faut remarquer de plus que les auteurs sacrés qui ont écrit sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, n'ont pas toujours raconté les faits avec toutes leurs circonstances, ni même rapporté les discours dans les mêmes termes où ils ont été proférés ; voilà pourquoi ils semblent quelquefois se contredire : mais, comme le remarquent les saints Pères et les interprètes, ils sont parfaitement d'accord quant à la substance des choses. Même après la correction de la *Vulgate*, l'Eglise ne condamne pas celui qui soutiendrait (quoiqu'il soit plus pieux de tenir avec le plus grand nombre le sentiment contraire) qu'il s'y trouve encore quelques erreurs accidentelles et de peu de conséquence, un arbre, par exemple, ou un animal qui y serait nommé pour un autre ; ainsi ont pensé Melchior Cano [1], Sixte de Sienne [2] et plusieurs autres. Cependant, selon la remarque Michel Elizaldo [3], il n'est pas permis de s'écarter à volonté du sens que présentent les paroles de la *Vulgate ;* on ne peut le faire que dans les passages sur lesquels nos théologiens ne sont pas d'accord et dont l'Eglise n'a pas déterminé le sens.

XV. Dans le même décret sur l'édition et l'usage des livres saints, le concile défendit à qui que ce soit de torturer et de tirer l'Ecriture à son sens privé contrairement au sentiment admis dans l'Eglise, et au consentement unanime des Pères [4]

XVI. Ici Fra Paolo s'étonne que le concile ait restreint la manière d'entendre la parole de Dieu ; vu que le cardinal Cajétan a enseigné, dit-il, que l'on ne devait pas rejeter les sens nouveaux, pourvu qu'ils ne fussent pas en opposition avec les autres

1. Melchior Canus, lib. II, *De loc. Theol.*, c. XIII, concl. 1.
2. Sixte de Sienne, *Bibl. sac*, cap. ult.
3. De forma rel., *ver.* n. 44.
4. Præterea decernit, ut nemo in rebus fidei et morum, sacram Scripturam contra sensum quem tenuit et tenet Ecclesia (cujus est indicere de vero sensu Scripturarum) aut etiam contra unanimen consensum Patrum interpretari audeat...

passages de l'Ecriture ni avec la doctrine de la foi, encore que les SS. Pères fussent d'un sentiment contraire. Nous répondons que Cajétan, quoique en cela fortement blâmé par Cano, lib. VII, cap. III et IV, ne dit cependant pas qu'il soit permis de contredire le sentiment unanime des SS. Pères, mais seulement que l'on peut donner à l'Ecriture sainte une explication tout à fait différente de celle des SS. Pères, lorsque ceux-ci ne sont pas d'accord entre eux, et que leurs sentiments respectifs peuvent être regardés comme douteux, mais non lorsqu'ils s'accordent tous ensemble à donner la même interprétation. Et voilà précisément ce que le concile a défendu, d'interpréter l'Ecriture contre le sentiment des Pères, comme toujours il a été d'usage dans l'Eglise. Aussi le concile d'Ephèse condamna Nestorius par l'autorité des Pères, en blâmant la présomption qu'il avait de dire qu'il entendait lui seul les Ecritures, et que tous ceux qui l'avaient précédé ne les avaient point comprises. Ainsi encore saint Jérôme condamna l'opinion d'Helvidius (*a*), saint Augustin celles des pélagiens et des donatistes, saint Léon Eutychès, le pape Agathon les monothélites au sixième concile, et le concile de Florence les Grecs.

XVII. Il ne pouvait en être autrement, car si Dieu avait permis que les premiers Pères eussent inexactement expliqué les Ecritures, Dieu lui-même, pour ainsi dire, nous aurait trompés en permettant que les docteurs sacrés donnassent à sa parole un autre sens que celui qu'il lui avait attaché lui-même. Nous sommes donc tenus de regarder comme dogmes de foi tout ce que, d'un commun accord, nous présentent comme tels les docteurs de l'Eglise ; autrement chacun pourrait douter des paroles de la Bible même les plus claires. Il y a plus, non-seulement nous devons croire pleinement ce que l'Eglise a expliqué et défini, mais encore tout ce qui se présente avec évidence dans l'Ecriture; sans quoi il serait vrai que chacun pourrait douter

(*a*). L'édition italienne ajoute ici : S. *Basilio quelle di Anfiloteo*. On ne sait trop quel a pu être cet Amphilothée. Si c'est Amphiloque (*Amfiloco*) qu'on ait voulu dire, saint Basile et saint Amphiloque étaient amis ensemble, et on ne voit pas en quoi le premier a pu condamner le second.

(*Note de l'éditeur.*)

d'une vérité quelconque, exprimée dans les saintes Ecritures, tant que l'Eglise ne l'aurait pas définie. De tout cela il faut conclure que dans toutes les matières qui regardent le dogme ou la morale, les Pères ne pourraient errer tous ensemble sans que l'Eglise errât en même temps, puisqu'elle se règle sur eux, alors qu'ils s'accordent ensemble, non toutefois en matière d'opinions, mais en matière de doctrine. C'est pour cela que le concile dit ici : « Que nul ne prétende interpréter l'Ecriture » contrairement au sens que lui donne l'Eglise et au sentiment » commun des Pères. » De même donc qu'il est interdit de présenter l'Ecriture dans un sens contraire à celui de l'Eglise, ainsi l'est-il de l'exposer contrairement au sentiment des Pères. Du reste, avant que le décret fût porté, l'évêque de Chioggia observa avec raison qu'il est licite de donner un sens nouveau aux passages des livres sacrés, pourvu que le sens qu'on donne ne soit pas en opposition avec celui sur lequel s'accordent l'Eglise et les Pères.

En troisième lieu, le même décret fait défense aux imprimeurs, sous peine d'excommunication, d'imprimer ou de vendre la sainte Bible ou quelque livre détaché de l'Ecriture, ou même simplement des annotations ou des commentaires sur les saints livres, sans la permission, ou l'examen des supérieurs ecclésiastiques, ou sans nom d'auteur, ou *ementito prælo*, c'est-à-dire sous une fausse rubrique de lieu. Et il est dit que la même prohibition s'étend à toutes les personnes qui publieraient de tels livres, ou les communiqueraient à d'autres, ou les retiendraient pour elles-mêmes.

XIX. Le cardinal Madruce proposa que l'on permît d'imprimer l'Ecriture en langue vulgaire. Mais cela ne fut pas jugé convenable, et l'on décida qu'il suffisait qu'elle fût publiée en latin, d'abord, parce que, dans les pays où florissait l'Eglise catholique, cette langue était connue de tous ceux qui étaient capables d'entendre les livres saints; ensuite, parce que plusieurs passages de la Bible sont tellement obscurs et équivoques, que les placer sous les yeux du vulgaire serait donner lieu à une multitude d'erreurs, ou au moins de doutes dangereux.

§ III

De quelques notions utiles au lecteur sur les livres canoniques de l'Ecriture.

XX. Le mot CANON signifie règle ou seulement catalogue de choses écrites; c'est dans ce sens qu'il est pris ici, c'est-à-dire dans le sens de catalogue des livres divins. Ces livres se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les *proto-canoniques* sont ceux qui de tout temps ont été reconnus par l'Eglise comme divins et révélés : les *deutéro-canoniques*, ceux également divins, qui n'ont pas été d'abord reçus pour tels par toutes les églises particulières, mais seulement dans la suite. Les livres proto-canoniques de l'ancien Testament sont : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josué, Ruth, les quatre livres des Rois, le premier et le second des Paralipomènes, le premier et le second d'Esdras, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel et les douze prophètes. Les proto-canoniques du nouveau Testament sont : les quatre Evangiles de saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, les Actes des apôtres et treize Épîtres de saint Paul, savoir : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Ephésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon; de plus, deux autres Épîtres, savoir, la première de saint Pierre, et la première de saint Jean.

XXI. Les livres deutéro-canoniques de l'ancien Testament sont : Esther, Baruch, les chapitres de Daniel qui contiennent l'hymne des trois enfants, l'histoire de Suzanne et celle du Dragon tué par Daniel; de plus Tobie, Judith, le livre de la Sagesse, l'Ecclésiastique et le premier et le second des Machabées. Les deutéro-canoniques du nouveau Testament sont : l'Epître aux Hébreux, l'Epître de saint Jacques, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean, l'Epître de saint Jude et l'Apocalypse. Il faut joindre à ceux-ci le dernier chapitre de saint Marc, et l'histoire de la sueur de sang et de l'apparition de l'ange consolateur dans saint Luc. Ces livres ont toujours

été tenus pour divins par la partie la plus considérable de l'Eglise, mais non tout d'abord par quelques catholiques. Enfin, le concile de Trente, dans sa session quatrième, que nous citons en ce moment, les déclara sacrés et révélés.

XXII. Les calvinistes et les luthériens rejettent six livres de l'ancien Testament : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les deux livres des Machabées. Dans le nouveau Testament, les calvinistes rejettent l'épître aux Hébreux, celle de saint Jacques, celle de saint Jude et l'Apocalypse. Mais tous les conciles et tous les Pères ont cité souvent les livres dont il est question, et les souverains pontifes qui ont fait des catalogues des livres saints ont compté ces livres dans leur nombre, de même qu'Origène, cité par Eusèbe [1], saint Athanase [2], saint Grégoire de Nazianze [3], saint Cyrille de Jérusalem [4]; ainsi que le concile de Laodicée [5], celui de Carthage [6]; saint Augustin [7], le pape Innocent Ier [8], et Gélase Ier, dans le concile de Rome; saint Isidore [9], saint Damascène [10]; et, enfin, le concile de Trente, comme nous venons de le voir; autant vaut dire, par conséquent, toute l'Eglise, ce qui doit certainement suffire, car il est établi par les livres proto-canoniques eux-mêmes que l'Eglise est infaillible dans ses décisions.

XXIII. Anciennement les Hébreux comptaient parmi les livres sacrés certains livres qui n'y sont plus aujourd'hui, comme le livre *Bellorum Domini* [11], le livre *Justorum* [12], le livre *verborum* [13], et quelques autres. Ils en avaient aussi d'autres, qu'ils n'admettaient pas dans leur canon, comme celui d'Eldad et Medad, etc. Mais quant à ceux-ci, saint Augustin dit qu'ils n'étaient ni sacrés, ni canoniques [14]

§ IV

Objections de nos adversaires contre les livres canoniques.

XXIV On objecte contre le livre de Baruch qu'il ne se trouve

1. Lib. V, c. VIII. — 2. In *Synopsi.* — 3. Carm. *de Genuin. Scriptur.* — 4. *Catéch.*, 4. — 5. Can. ultim. — 6. Can. 47 — 7. Lib. II, *de Doctr. Christi*, cap. VIII. — 8. Epist. *ad Exuper.* — 9. Lib. VI, *Etymol.*, cap. I. — 10. Lib. IV, *de Fide*, cap. XVIII. — 11. Ap. Num., XXI. — 12. Ap. *Jos.*, cap. X. — 13. Ap. III. Reg. 11. — 14. Lib. *de Civit.*, cap. XXXVIII.

pas dans le catalogue de quelques Pères ; mais la cause en est (comme l'observe Bellarmin, ch. 8) que ceux-ci le tenaient pour être de Jérémie, parce que Baruch était son secrétaire, comme on le voit dans ce prophète au chap. 36. Du reste, tous d'ailleurs l'ont reçu comme sacré, et ont cité le texte sous le nom de Jérémie, comme on le voit dans Bellarmin à l'endroit cité.

XXX. On objecte contre le livre de Tobie qu'on ne le retrouve pas dans le canon des Juifs fait par Esdras ; mais nous répondons que l'Eglise catholique l'a toujours reconnu pour divin, ce qui est prouvé par les conciles d'Hippone et de Carthage et par le canon de Gélase.

XXVI. Pour ce qui est du livre de Judith, Luther et Grotius mettent en doute si l'histoire qui y est racontée n'est pas fabuleuse. Mais les SS. Pères ont tenu cette histoire pour réelle, comme on le voit encore par le concile d'Hippone de l'année 393, par celui de Carthage tenu en 397, et par Innocent I[1], et aussi par le concile de Rome sous Gélase. Les anabaptistes regardent comme apocryphe le livre d'Esdras : en quoi ils se trompent ; car ce livre, au moins dans ses premiers chapitres, fut tenu pour divin par les Hébreux eux-mêmes. Il est vrai que quelques-uns ont douté de l'authenticité des sept derniers chapitres ; mais les Pères ont communément reçu pour vraie l'histoire d'Esdras. Enfin ce livre se retrouve dans la Vulgate, laquelle été approuvée par le concile de Trente. On objecte que les sept derniers chapitres ne s'accordent pas avec les premiers. Mais on répond que ces sept chapitres, qui dans la Vulgate sont placés après les autres, ne sont pas en réalité les derniers, et que quelques-uns ont fait partie du commencement du livre, comme les chapitres XI et XII ; quelques autres du milieu, comme les chapitres XIV, XV et XVI ; et d'autres de la fin, comme le chapitre X. Saint Jérôme a placé ces sept chapitres à la fin, parce qu'il ne les retrouva pas dans le canon hébreu, mais seulement dans la Vulgate.

XXVII. Relativement au livre de Tobie, on objecte : 1° qu'il

1. Epist. *ad Exuper.*

ne se trouve pas dans le canon hébreu ; à quoi on répond qu'Esdras n'a pas compris dans son catalogue tous les livres sacrés, et qu'au surplus l'Eglise catholique l'a toujours reconnu pour tel, comme le constatent le concile d'Hippone, celui de Carthage et le canon de Gélase ; 2° que, dans ce livre de Tobie, il est dit que Sara, future épouse du jeune Tobie, habitait dans Ragès, où le chapitre IV fait aussi habiter Gabelus ; et cependant on lit au chapitre IX, que Tobie étant arrivé au lieu où habitait Sara, envoya de là l'ange vers Gabelus dans Ragès. On répond que, dans le royaume des Mèdes, ou bien il y avait deux villes de ce nom, ou bien que le Ragès du chapitre III n'était pas la ville même, mais le territoire où elle était située, de même qu'on appelle habitants de Rome ceux qui en habitent le territoire.

XXVIII. On a émis contre le livre de Job le doute qu'il contînt une histoire véritable ; mais l'Eglise grecque aussi bien l'Eglise latine ont toujours tenu cette histoire pour vraie et ont honoré Job comme un saint. Il est compté dans Ezéchiel (XIV, 14), avec les saints Noë et Daniel [1]. Dans notre martyrologe, sa fête est marquée au 6 des ides de mai.

XXIX. On n'a fait aucune objection contre le livre des Psaumes ; mais il existe à son égard deux opinions également graves et également probables, l'une que le livre entier est de David, l'autre qu'il est en partie d'autres auteurs qu'on trouve même cités dans les titres des Psaumes.

XXX. Quelques-uns ont douté que le livre de la Sagesse fût de Salomon ; mais c'est sans fondement, puisque, dans le livre même, Salomon s'en déclare l'auteur.

XXXI. L'Ecclésiastique a eu aussi contre lui de ne pas se trouver dans le catalogue d'Esdras ; mais nous avons déjà dit que ce catalogue ne contenait pas tous les livres divins, et, du reste, les pasteurs de l'Eglise et les principaux Pères l'ont compté parmi les livres sacrés.

XXXII. Pour le livre de Daniel, on a élevé des doutes sur le cantique des trois enfants, et les histoires de Suzanne, de Bel

1. Etsi fuerint tres viri isti in medio ejus, Noe, Daniel et Job.

et du Dragon, qui ne se lisent pas dans le canon hébreu ; mais toutes ces parties ont été admises comme authentiques par l'Eglise catholique, du consentemeut des Pères. On a objecté aussi qu'il est dit, dans le chapitre VI, que Daniel fut dans la fosse aux lions pendant une seule nuit, tandis qu'au chapitre XIV, on lit qu'il y resta six jours. La réponse est que Daniel fut mis deux fois dans la fosse ; la première fois dans Babylone, quand il tua le dragon qui y était adoré, et alors il y resta six jours, comme le porte le chapitre XIV ; la seconde fois, sous l'empire de Darius, pour avoir prié le vrai Dieu malgré l'édit de ce prince, et alors il n'y resta qu'une seule nuit, comme il est dit au chapitre VI.

XXXIII. Contre le premier livre des Machabées, on oppose, qu'au chapitre I, il est dit d'Alexandre le Grand qu'il fut le premier à régner dans la Grèce, tandis que plusieurs y avaient dominé avant lui. Mais nous pouvons répondre ici que l'Eglise n'a pas entendu parler en cet endroit d'une domination quelconque, mais seulement de la monarchie grecque, dont Alexandre fut, en effet, le premier chef. On objecte aussi qu'on lit, au chapitre VIII, que les Romains décernaient tous les ans la magistrature suprême à un seul, auquel tous les autres devaient obéissance, et que cependant il est certain que, dans ce temps-là, ils nommaient deux consuls pour gouverner la république. Il faut répondre que l'Ecriture s'est ainsi exprimée, parce que, tous les mois (ou tous les jours suivant quelques-uns) les consuls présidaient à tour de rôle, ou plutôt parce qu'un seul des deux avait l'autorité principale.

XXXIV. Quant au second livre des Machabées, on oppose qu'au chapitre I, il est dit qu'Antiochus périt dans le temple de Nanée, et qu'il paraît, au contraire, par le livre I, chapitre VI, qu'il mourut dans son lit. La réponse est que l'Ecriture, au livre II, chapitre I, ne parle pas d'Antiochus Epiphane, mais d'Antiochus Soter, ainsi nommé par l'historien Josèphe, et qui mourut, en effet, dans le temple de Nanée, où il fut lapidé. L'Ecriture, au livre I, chapitre VI, parle au contraire d'Antiochus Epiphane, qui mourut dans Babylone.

XXXV. On objecte encore que, dans le livre II, chapitre II, il

est rapporté que Jérémie cacha l'arche dans une caverne, tandis que ce même prophète fut retenu en prison pendant tout le temps qui s'écoula jusqu'à la destruction du temple. A quoi on répond que Jérémie, prévoyant l'avenir, cacha l'arche au temps de Joachim, pendant qu'il était encore libre.

XXXVI. On a dit contre l'épître de saint Paul aux Hébreux, qu'elle ne porte pas le nom de Paul, et de plus qu'elle diffère de style d'avec les autres. Mais d'abord saint Paul ne s'y nomma pas, parce qu'il savait de lui-même qu'il n'était pas agréable aux Hébreux, à cause qu'il prêchait, plus que ne faisaient les autres, l'abolition de l'ancienne loi; et pour ce qui est de la différence de style, elle vient de ce que saint Paul, écrivant cette lettre en hébreu, son idiome naturel, a dû l'écrire plus facilement et plus élégamment que les autres, où il employait la langne grecque qui lui était moins connue, comme nous l'apprend saint Jérôme.

XXXVII. On reproche à la lettre de saint Jude de citer comme prophétique le livre d'Hénoch, reconnu comme apocryphe. Nous répondons que ce livre n'est pas cité en entier, mais seulement la prophétie faite par Hénoch, laquelle a été peut-être introduite dans le livre apocryphe qui porte son nom, mais dont la certitude était connue de l'apôtre par révélation divine.

§ V

§ V. Si les divines Ecritures ont été inspirées de Dieu, tant pour les choses qui y sont contenues, que pour les expressions.

XXXVIII. Saint Grégoire a dit : « C'est l'Esprit-Saint lui-même qui a écrit ce livre (de Job), puisque c'est lui qui l'a inspiré à celui qui tenait la plume [1] » Il y a là-dessus trois opinions : la première que toutes les Ecritures ont été également inspirées de Dieu et pour le fond et pour les paroles; la seconde que toutes les pensées en ont été inspirées, mais non toutes les expressions, et celle-ci est la plus probable; enfin la troisième (qui est erronée et impie), que beaucoup de choses en ont été inspirées, mais que d'autres y ont été introduites arbitrairement par ceux qui

1. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator extitit (*Præfat. in Job*).

les ont écrites. Ce qui est donc certain, c'est qu'au moins toutes les parties essentielles tant de l'Ancien que du Nouveau Testament ont été inspirées ; autrement, dit saint Augustin, toute l'autorité des Ecritures deviendrait incertaine, et par conséquent aussi notre foi [1]. C'est pourquoi saint Paul appelle les Ecritures [2] « les enseignements de Dieu, » et il écrivait à Timothée, que « toute l'Ecriture était divinement inspirée [3]. » Cette doctrine est confirmée par toute la tradition ; par saint Irénée [4], par Tertullien [5], par saint Athanase [6], par saint Basile [7], saint Chrysostome [8] Et cette tradition a pour elle la persuasion unanime non-seulement des chrétiens pour le Nouveau Testament, mais des Juifs pour l'Ancien, comme il paraît par Philon et par Josèphe.

XXXIX. Qu'ensuite l'Ecriture n'ait pas été inspirée en entier quant aux expressions, c'est l'opinion de saint Jérôme, dans son épître à Algasia ; de saint Augustin, qui dit : « Si donc on demande si c'est saint Matthieu, plutôt que saint Luc, qui a rapporté les propres paroles (de Jésus-Christ), c'est là une question à laquelle on ne doit pas se donner la peine de répondre [9] » Car, ajoute-t-il, il suffit que le fond des choses soit vrai, quoique les uns les aient présentées sous une certaine forme, les autres dans des termes différents. Et de là vient que saint Denis d'Alexandrie, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et d'autres Pères citent les textes sacrés avec des barbarismes que certainement Dieu n'a pas dictés ; et autant faut-il en dire de la *Vulgate*, qui est vraie dans

1. Tota Scripturarum vacillaret auctoritas, ideoque et fides nostra (Lib. I, *De doctr. Christ.*, cap. XXVII).
2. Eloquia Dei.
3. Omnis Scriptura divinitus inspirata (II *Tim.*, III, 16).
4. *Contra hæres.*, lib. II, c. XLVII.
5. Lib. *De habitu mulier.*, c. XXXIII.
6. Epist. *ad Marcellin.*
7. *In proœm. in Psalm.*
8. *Hom.*, XXII, in c. V. *Genes.*
9. Si ergo quæritur, quæ verba potius dixerit Matthæus, an quæ Lucas, etc. nullo modo hinc laborandum (Lib. II, *De consensu evangelist.*, cap. XII).

toutes les pensées qu'elle exprime, sans que toutes les paroles en aient été inspirées.

Réponses aux principales objections.

XL. On fait les objections suivantes :

Première objection. — Si toutes les pensées de l'Ecriture ont été, pour le fond des choses mêmes, inspirées de Dieu, aucun des écrivains sacrés n'a dû prendre à cet égard ni soin ni peine ; et cependant le contraire semble avoir eu lieu, d'après ce qu'ont témoigné saint Luc et l'auteur du second livre des Machabées. — *Réponse* : Ce n'est pas toute inspiration divine, mais seulement quelques-unes d'une certaine espèce, qui exemptent les écrivains sacrés de tout soin et de toute peine, car Dieu ne les a pas tous inspirés de la même manière : aux uns l'inspiration divine offrait d'elle-même les pensées et les paroles, sans que l'auteur inspiré eût besoin de réfléchir en lui-même pour écrire; aux autres Dieu donnait la pensée d'appliquer leur attention pour ne commettre aucune erreur, tout en leur révélant les choses qu'ils pouvaient ignorer ou avoir oubliées.

XLI. *Deuxième objection.* — Plusieurs choses que contient l'Ecriture paraissent contraires aux préceptes divins, comme, par exemple, certaines imprécations qu'on lit dans les Psaumes, telles que celles-ci : « Faites déborder votre colère sur les peuples qui ne vous connaissent pas [1], » et autres semblables. — *Réponse* : Ce n'étaient pas là des imprécations dictées par un désir de vengeance, mais des prédictions des châtiments divins, comme l'a observé saint Augustin sur ce même psaume et ce même verset [2].

XLII. *Troisième objection.* — On trouve dans l'Ecriture des choses inutiles, et qui ne semblent pas inspirées, telles que ce qu'écrivait saint Paul dans sa deuxième épître à Timothée, chapitre IV, d'apporter avec lui, en venant le trouver, le manteau qu'il avait laissé à Troade chez Carpus [3]. » — *Réponse* : Toutes

1. Effunde iram tuam in gentes, quæ te non noverunt (*Psal.* LXXVIII, 6).

2. Non malevolentiæ voto ista dicuntur, sed Spiritu prævisa prædicuntur.

3. Penulam, quam reliqui Troade apud Carpum, veniens affer tecum (II *Tim.*, IV, 13).

les choses contenues dans l'Ecriture ne sont pas également utiles; mais aucune cependant n'est inutile, parce qu'elle sert; ou au complément de la narration, ou bien encore à notre instruction; et c'est ainsi que les paroles citées de l'apôtre nous apprennent que nous pouvons nous occuper méritoirement de pourvoir à nos besoins naturels. C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme, que tout ce qui, dans l'Ecriture, nous paraît de peu d'importance ou de valeur, n'est pas moins inspiré de Dieu, que les créatures les plus viles ne sont l'ouvrage du Créateur du ciel et de la terre [1]

XLII. *Quatrième objection.* — Certaines choses sont rapportées dans l'Ecriture comme incertaines : ainsi saint Jean dit qu'on remplit d'eau six grands vaisseaux de pierre, dont chacun contenait deux ou trois mesures [2]. — *Réponse :* L'Esprit-Saint, dans quelques endroits, n'a pas voulu fixer certaines circonstances, mais laisser l'auteur suivre l'usage ordinaire de ceux qui racontent.

XLIV *Cinquième objection.* — L'écrivain du deuxième livre des Machabées, en finissant, demande excuse pour les fautes qu'il a pu commettre [3]. — *Réponse* : L'auteur n'entend point ici parler d'erreurs, mais seulement des négligences de son style, commises dans son récit; car voici ses expressions : « Si ma narration est bien faite, et telle que l'histoire le demande, c'est ce que je souhaite moi-même ; si, au contraire, elle est écrite d'une manière moins digne de son sujet, c'est à moi qu'on doit l'attribuer [4].

§ VI

Du sens des Ecritures saintes.

XLV. On distingue divers sens que peuvent représenter les

1. Quæcumque in Scripturis levia et parva videntur, non minus esse a Deo inspirata, quam creaturæ vilissimæ sint a conditore cœli et terræ (*In Epist. ad Philemon.*).
2. Hydriæ... capientes singulæ metretas binas vel ternas (*Joan.*, II, 6).
3. Petit veniam erratorum.
4. Et si quidem bene, et ut historiæ competit, hoc et ipse velim; sin autem minus digne, concedendum.

livres sacrés; et d'abord on distingue le sens littéral et le sens mystique. Le sens littéral est celui qui présente le texte de lui-même, et ce sens est le seul qui fasse preuve en fait de dogmes, Le sens mystique ne fait preuve, que quand il peut être appuyé sur un autre texte formel, ou qu'il est entendu de même par tous les Pères.

XLVI. Le sens mystique est celui qui ne se déduit que médiatement (a) de la chose exprimée par les paroles du texte; aussi suppose-t-il toujours le sens littéral, comme ces mots de l'*Exode* (ch. XII.) sur l'agneau pascal: « Vous ne briserez point ses os[1] », qui sont appliqués par saint Jean (XIX, 36) dans un sens mystique à Jésus-Christ. Le sens mystique se divise ensuite en allégorique, qui a pour objet les mystères de la foi; en anagogique (b), qui regarde la vie à venir, objet de notre espérance, et en tropologique ou moral, qui a pour objet les mœurs. De plus, il y a le sens d'accommodation, comme celui qui applique à la bienheureuse Vierge les paroles que dit Jésus-Christ à Marie sœur de Lazare: « Marie a choisi la meilleure part[2] » Ce dernier sens n'engage en rien la foi; car il n'est pas celui que l'Esprit-Saint a eu en vue. Observons de plus que, parfois, le même passage admet un double sens littéral, Dieu pouvant, par les mêmes paroles, exprimer plusieurs choses à la fois.

XLVII. On demande si le sens des Ecritures est clair, ou obscur. Les novateurs soutiennent que tous les textes offrent un sens clair, parce que, bien que plusieurs textes soient obscurs au fond, ils veulent s'autoriser sous ce prétexte à les tourner et à les accommoder à leurs opinions. Mais le contraire de ce qu'ils avancent est prouvé par l'Ecriture elle-même. Dans saint Luc (XVIII, 34) on lit: « Les apôtres ne comprirent rien de ce que Jé-

1. Nec os illius confringetis.
2. Maria optimam partem elegit.

a). L'édition italienne porte, au contraire: *Il senso mistico è quello che immediatamente vien significato per la cosa espressa colle parole.* Il y a nécessairement ici une faute d'impression: au lieu de *immediatamente* c'est *mediatamente* qu'il fallait mettre.

b). L'édition italienne porte *analogico*. Autre faute d'impression.

(*Notes de l'éditeur.*)

sus-Christ leur disait [1], » et, au chapitre dernier, il est dit qu'alors Jésus Christ leur ouvrit l'intelligence, afin qu'ils comprissent les Ecritures [2]. En outre, saint Pierre dit des épîtres de saint Paul, qu'il s'y trouve des choses difficiles à comprendre [3]. Tous les Pères pensent de même là-dessus, et il suffira d'en citer deux entre tous. Saint Jérôme, parlant de l'Ecriture, dit, dans sa lettre à Algasie, qu'elle renferme une infinité de passages obscurs [4] Et saint Augustin dit de même, dans sa lettre (CXIX, al. LV, n° 38) à Janvier, que bien des choses le passent dans une infinité de sujets, et que, dans les saintes Ecritures mêmes, il se trouve bien plus de choses qu'il ne comprend pas, qu'il n'y en a qu'il puisse comprendre [5] Cette vérité ressort encore mieux, quand on considère le grand nombre d'interprétations diverses que les Pères et les commentateurs catholiques ont données des Ecritures.

XLVIII. On oppose le texte suivant : « Le commandement que je vous prescris aujourd'hui n'est point au-dessus de vous [6] » Mais nous répondons que ces mots ne signifient pas que tout précepte est clair, mais que tout précepte compris comme l'explique l'Eglise est toujours possible à observer, et même facile avec le secours de la grâce. On oppose encore cet autre passage des *Proverbes* (VI, 23) : « Le commandement est une lampe, et la loi est une lumière [7], » et celui-ci du psaume XVIII : « La loi du Seigneur est brillante, elle éclaire les yeux [8]. » Mais cela veut dire que les préceptes divins, bien entendus, éclairent l'esprit et dirigent la volonté vers les bonnes œuvres, mais non que l'Ecriture soit claire dans son entier.

1. Et ipsi nihil horum intellexerunt.
2. Tunc (Christus) aperuit illis sensum, ut intelligeret Scripturas (XXIV, 45).
3. In quibus sunt quædam difficilia intellectu (II *Petr.*, III, 16).
4. Quæ tantis obscuritatibus obvoluta est.
5. In aliis innumerabilibus rebus multa me latent, sed etiam in ipsis sanctis Scripturis multo nesciam plura, quam sciam.
6. Mandatum quod ergo præcipio tibi hodie, non supra te est (*Deuter.*, XXXII).
7. Mandatum lucerna est, et lux lex.
8. Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.

XLIX. S'il se trouve, disent les novateurs, quelques passages de l'Ecriture qu'on puisse dire obscurs, le Seigneur ne manque pas d'en donner à chaqne fidèle la claire intelligence. C'est là le sens privé des hérétiques, dont l'effet est de produire autant de croyances diverses qu'il y a de croyants ; aussi tous leurs congrès et leurs synodes provinciaux et nationaux n'ont jamais pu établir une profession de foi uniforme ; et c'est une chose partout connue que, parmi les hérétiques il y a autant de formules de foi que de têtes. Ce qui seul suffirait pour démontrer qu'ils sont dans l'erreur, et qu'ils n'ont pas la foi véritable.

§ VII

Des différentes versions de l'Ecriture.

L. Les livres de l'Ancien Testament ont tous été écrits en hébreu (*a*). Les livres du Nouveau l'ont été en grec, à l'exception de l'Evangile de saint Matthieu et de l'Epître de saint Paul aux Hébreux, écrite vraisemblablement en syriaque avec mélange d'hébreu et de chaldéen ; il est probable aussi que l'Evangile de saint Marc fut écrit en latin, à Rome. Il y a eu de nombreuses versions de l'Ancien Testament : on a eu celles d'Origène, de saint Lucien, de Théodotion, d'Aquila, de Symmaque, et de plusieurs autres ; mais la plus célèbre est celle des *Septante*, que fit faire, vers l'an 280 avant Jésus-Christ, le roi Ptolémée Philadelphe, fils de Ptolémée Lagus, roi d'Egypte, et troisième roi venu de la Grèce après Alexandre le Grand, par suite du conseil que lui en donna le philosophe Démétrius de Phalère (*b*). Ce roi Ptolémée, voulant enrichir sa bibliothèque, fit demander à Eléazar, alors souverain pontife des Juifs, de lui envoyer une copie des livres sacrés, en même temps que des docteurs hébreux pour les traduire en grec. Eléazar lui envoya soixante-douze docteurs, qui firent la version reçue depuis par les Juifs hellénistes (*c*) d'Alexandrie.

a). On ne veut sans doute parler ici que des livres de l'Ancien Testament, qui composent le canon des Hébreux ; encore s'y trouve-t-il des chapitres dont le texte original est écrit en chaldéen. (*Note de l'éditeur.*)

b). L'édition italienne porte *Filarco.* C'est une faute d'impression.

c). L'édition italienne : *da' iudei e da greci.* Même observation.

(*Notes de l'éditeur.*)

LI. Au sujet de cette version, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Augustin et Bellarmin, ainsi que Baronius, ont pensé que ses auteurs étaient inspirés de Dieu pour traduire les divines Ecritures; mais saint Jérôme le nie. D'autres érudits pensent qu'au moins les Septante étaient assistés de l'Esprit-Saint pour ne pas commettre d'erreurs.

LII. D'autres ont prétendu, en s'autorisant d'une histoire décrite par un certain Aristée, auteur païen, que les Septante s'étaient renfermés à part, chacun dans des cellules particulières, pour faire leur version les uns sans les autres, et qu'à la fin, toutes ces versions ayant été collationnées ensemble, elles se trouvèrent toutes parfaitement d'accord. Mais saint Jérôme rejette absolument ce récit dans les termes suivants: « Je ne sais quel a pu être celui qui le premier a fabriqué ces soixante-dix prétendues cellules [1] » Et il affirme que les soixante-donze docteurs firent leur traduction en conférant entre eux. C'est aussi l'opinion de Bellarmin et de plusieurs docteurs modernes. Bellarmin et les autres avertissent, de plus, que cette version est aujourd'hui tellement corrompue, qu'elle n'est pour ainsi dire plus la même qu'autrefois. Du reste, il est certain que les apôtres et les Pères des premiers siècles se sont servis du texte de cette version; mais aujourd'hui elle n'est point regardée comme authentique, quoi qu'en dise Juénin [2], qui soutient que la version des Septante a été et est encore aujourd'hui authentique.

LIII. Parmi les versions latines de l'Ancien Testament, la plus commune a toujours été la *Vulgate*, que saint Augustin nomme *l'Italique*, et saint Grégoire *l'Ancienne*. Saint Jérôme la corrigea et en refit deux fois la traduction : la première sur le grec des Septante, la seconde sur le texte hébreu; excepté le *Psautier* (qu'il corrigea seulement), et les livres de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiastique* et des *Machabées*, qui sont les mêmes que dans l'ancienne version latine. Cette version de saint Jérôme a

1. Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas mendacio suo extruxerit (In præfat. *in Pentateuchum*).
2. Tome I, p. 75-76.

été depuis reçue universellement dans l'Eglise d'Occident; et finalement le concile de Trente, dans sa quatrième session, l'a déclarée authentique, comme étant celle qui, appuyée de la tradition apostolique, avait été reçue pour vraie pendant tant de siècles.

LIV. Il faut remarquer que saint Jérôme ne traduisit point le Nouveau Testament du grec en latin, mais seulement en corrigea certaines fautes qui s'y étaient glissées par la négligence des copistes; c'est ce que disent Juénin[1] et Bellarmin[2], qui ajoute que la version grecque du Nouveau Testament, sur laquelle ce saint a travaillé à la demande de saint Damase (a), n'est point aujourd'hui un texte sûr dans toutes ses parties, parce qu'elle n'est pas tout à fait exempte de fautes.

LV. Les hérétiques objectent contre la *Vulgate* : 1° qu'elle diffère de l'hébreu et de la version grecque, ce qui força Clément VIII à corriger la *Vulgate* publiée par Sixte V. On peut répondre qu'elle n'en diffère en rien qui puisse altérer le sens et changer la substance du texte; du reste, il importerait peu qu'elle différât en quelques points des textes hébreu et grec, puisque les érudits reconnaissent que ces textes sont défectueux, ce qu'il faut imputer à la négligence des éditeurs. Néanmoins les versions grecque et hébraïque restent des sources précieuses pour découvrir le sens des mots, et le concile de Trente, en leur préférant la *Vulgate*, ne leur en a pas moins laissé l'autorité dont ils étaient en possession. Nous dirons aussi que Clément VIII, dans la correction qu'il a ordonnée de la *Vulgate* de Sixte V, n'a nullement touché au sens, mais seulement au choix des termes. Du reste, comme l'a dit Clément VIII, la *Vulgate*, même aujourd'hui, n'est pas exempte de toute erreur, du moins accidentelle; mais il est présentement défini qu'elle l'est certainement de toute erreur substantielle contre la foi et les bonnes mœurs.

1. Tome I, p. 79, concl. 4.
2. Lib. II, *De Verb. Dei*, cap. VII.
a). L'édition italienne porte : *La versione greca del nuovo testamento, fatta dal santo per ordine di S. Damaso;* ce qui est évidemment fautif : personne n'a jamais pu penser que saint Jérôme soit l'auteur de la version grecque du Nouveau Testament. (*Note de l'éditeur.*)

LVI. Ils objectent, en second lieu, que le concile n'avait aucun motif de préférer la *Vulgate* aux autres versions. Nous répondons qu'il en eut un motif bien suffisant dans le constant usage que l'Eglise en avait fait pendant mille ans; car, dès le temps de saint Grégoire le Grand, la *Vulgate* servit de texte pour les leçons et les décisions, comme on le voit par les livres de saint Grégoire et par les actes des conciles.

LVII. Ils objectent enfin que la *Vulgate* contient plusieurs erreurs, qui n'ont pu être corrigées au temps du concile de Trente. Nous répondons que, jusqu'à présent, on n'a pu y constater aucune erreur ; que si, par la faute des libraires, il s'en est glissé parfois quelqu'une, les souverains pontifes se sont empressés de les faire rectifier. Si enfin quelques-unes ont pu être laissées, elles sont de si peu d'importance, que dans le fait elles n'intéressent ni la foi ni les bonnes mœurs

§ VIII

Où l'on expose en terminant les points de doctrine les plus notables sur les traditions.

LVIII. Par la tradition, on entend la parole de Dieu non écrite, que l'Eglise conserve et ordonne aux fidèles de croire avec la même plénitude de foi que les saintes Ecritures. On l'appelle tradition, parce qu'elle ne nous vient pas au moyen de l'Ecriture, mais comme de main en main [2], et qu'elle passe des uns aux autres par la parole et de bouche en bouche. La parole de Dieu écrite se conserve sur le papier ; et celle qui ne l'est point, dans les cœurs des fidèles.

LIX. Les traditions sont de trois sortes : divines, apostoliques et ecclésiastiques. Les divines sont celles qui viennent de Dieu lui-même, ou du Christ, comme est l'institution de la matière et de la forme de chacun des sacrements. Les traditions apostoliques sont celles qui viennent des apôtres, et celles-ci sont de deux sortes, car on distingue celles que les apôtres re-

1. Voyez *Juénin*, tom. I, p. 9, concl. 4.
2. Ab uno traditur alteri.

çurent de la bouche même de Jésus-Christ, ou qui leur furent simplement révélées par l'Esprit-Saint, de sorte qu'elles se confondent avec les divines, et celles que les apôtres, dirigés par l'Esprit-Saint, ont recommandées à notre piété, comme le mélange de l'eau et du vin dans le calice, l'observance de la Pâque, de la Pentecôte, etc. Enfin les traditions ecclésiastiques sont des coutumes introduites anciennement dans l'Eglise par les prélats ou, avec leur approbation, par le peuple, lesquelles ont acquis par le laps de temps force de loi, comme la récitation de l'office divin par les clercs promus aux ordres sacrés ou aux bénéfices, l'abstinence de la chair à observer le samedi, etc.

LX. Les novateurs rejettent toutes les traditions; mais les catholiques tiennent qu'il y a des traditions divines qui servent, comme l'Ecriture, de fondement à la foi; aussi le concile de Trente nous enseigne que l'Eglise a une égale vénération pour l'Ecriture et pour la tradition, en disant, à sa quatrième session, dans le décret sur les Ecritures canoniques : « Considérant que cette vérité et cette règle de morale (enseignées par Jésus-Christ) sont contenues dans les livres écrits, ou sans écrit dans les traditions, qui, ayant eté reçues par les apôtres de la bouche de Jésus-Christ même, ou ayant été transmises par les mêmes apôtres, selon que le Saint-Esprit les leur a dictées, sont parvenues, comme de main en main, jusqu'à nous; le saint concile, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque c'est le même Dieu qui est l'auteur de l'un et de l'autre; et de même les traditions, soit qu'elles regardent la foi ou qu'elles intéressent les mœurs, comme dictées de la bouche même de Jésus-Christ ou par le Saint-Esprit, et conservées dans l'Eglise catholique par une succession non interrompue, et les embrasse avec un pareil respect et une égale piété[1] »

1. Perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuti, omnes libros tam veteris, quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et con-

LXI. Les traditions divines furent d'abord à l'état de la *loi de nature,* qui dura depuis Adam jusqu'à Moïse. Il devait certainement y avoir alors une règle certaine de foi; or, cette règle ne pouvait être fournie par les Ecritures, puisque les Ecritures n'existaient pas encore : elle ne pouvait donc s'obtenir que par la tradition d'Adam, qui enseigna à ses enfants ce que Dieu lui avait révélé touchant la rédemption et les autres mystères relatifs à notre salut.

LXII. Ensuite, au temps de la loi écrite publiée par Moïse, bien qu'il y eût dès lors des écritures sacrées, les Hébreux durent se transmettre encore par la tradition plusieurs règles de foi et de conduite. Le Seigneur dit : « En ce jour-là tu diras à ton fils : Ceci est pour te rappeler la grâce que le Seigneur t'a faite [1], etc. » Et David : « Le Seigneur a enjoint à nos pères de transmettre ses ordonnances à leurs enfants, afin que la génération suivante en ait connaissance [2]. » Ainsi non-seulement l'Ecriture, mais aussi la tradition de leurs pères, servit à faire connaître aux Juifs les événements qui devaient leur arriver.

LXIII. Enfin, sous la loi évangélique, la tradition a été absolument nécessaire dans les premiers temps, et cela durant plusieurs années, puisque l'Evangile de saint Matthieu, qui fut le premier livre du Nouveau Testament, ne parut que huit ans après la mort de Jésus-Christ, et que toutes les autres écritures ne vinrent que plusieurs années après.

LXIV Et même jusque dans le temps présent, les traditions sont nécessaires pour plusieurs raisons : 1° afin de discerner les livres canoniques des apocryphes, car cette distinction n'est indiquée dans aucun livre sacré, et elle ne peut être connue par l'esprit privé, comme nous l'avons vu plus haut; aussi les Pères disent-ils unanimement que nous ne pouvons savoir que par la tradition quels sont les livres véritablement sacrés. Voici

tinua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu, ac reverentia suscipit, et veneratur.

1. Narrabis filio tuo in illa die dicens : Hoc est quod fecit Dominus (*Exod.*, XIII, 8).

2. Quanta mandavit patribus nostris nota facere ea filiis suis, ut cognoscat generatio altera.

en particulier ce qu'a dit Origène : « C'est la tradition qui m'a fait connaître, au sujet des quatre Evangiles, qu'ils sont les seuls, [1] etc. »

LXV 2° Les traditions sont nécessaires à l'Eglise pour juger quel est le vrai sens des Ecritures qui servent de fondement à plusieurs dogmes de notre foi, comme sont la trinité des personnes divines, la consubstantialité du Verbe et du Père, la procession du Saint-Esprit à l'égard du Père et du Fils, la certitude que la Vierge Marie est vraiment mère de Dieu, la tache du péché originel dans tout homme naissant, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie ; car les sociniens et autres hérétiques nient que l'Ecriture prouve ce que l'Eglise catholique enseigne sur ces mystères.

LXVI. 3° Elles sont nécessaires pour établir la certitude de plusieurs dogmes de foi admis également par les catholiques, les luthériens et les calvinistes, contre l'opinion d'autres hérétiques, comme celui de la virginité de la mère de Dieu, contre Helvidius ; l'efficacité du baptême des enfants, contre les anabaptistes ; la validité du baptême donné par les hérétiques, contre les donatistes. Et de tout cela rien n'est enseigné dans l'Ecriture, et nous ne tenons ces vérités d'aucune autre source que de la tradition.

LXVII. En outre, les apôtres n'ont pas écrit tout ce qu'ils ont enseigné, et il est certain qu'eux-mêmes ont appris plusieurs choses de la bouche même de Jésus-Christ : aussi recommandaient-ils aux fidèles les traditions qu'ils leur avaient transmises. Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Je vous loue de ce que vous vous souvenez de moi en toutes choses, et de ce que vous gardez les traditions et les préceptes que je vous ai donnés [2]. » Et ailleurs : « Gardez les traditions que vous avez apprises, soit par nos paroles, soit par nos lettres [3]. » Ce qui fait

1. Ex traditione didici de quatuor Evangeliis, quod hæc sola, etc. (*Ap. Euseb.*, *Hist.*, l. VI, c. XVIII).

2. Laudo vos, quod per omnia mei memores estis, et sicut tradidi vobis, præcepta mea tenetis (I *Cor.*, XI, 13).

3. Tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram (II *Thessal.*, II, 14).

dire à saint Chrysostome sur ce dernier passage : « On voit par là que tout n'a pas été écrit, mais que bien des vérités n'ont été enseignées que de vive voix ; et ces dernières méritent, de notre part, une égale croyance[1] »

LXVIII. Mais les adversaires de la tradition opposent 1° ce passage du Deutéronome : « Vous n'ajouterez ni n'ôterez rien aux paroles que je vous dis[2] ; » et ces autres de l'Evangile de saint Matthieu : « Pourquoi violez-vous le commandement de Dieu par votre tradition[3] ? » Nous répondons, sur le premier texte, que Moïse ne dit pas : « Vous n'ajouterez rien aux paroles que je vous écris[4] ; » mais : « aux paroles que je vous dis, ou au précepte que je vous en intime[5] : » ainsi, il ne s'agit pas là de la tradition, mais du précepte. De même Jésus-Christ ne dit pas « ma tradition[6], » mais « votre tradition, » c'est-à-dire inventée par les pharisiens ; ce qui fait qu'il ajoute : « Vous avez rendu vain le commandement de Dieu par votre tradition[8]. »

LXIX. On oppose encore ce passage de l'Apôtre : « Toute Ecriture inspirée de Dieu est utile pour instruire, pour reprendre, pour corriger, et pour former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait et disposé à toutes sortes de bonnes œuvres[9] » D'où l'on tire l'objection : A quoi sert la tradition, quand l'Ecriture contient tout ? — La réponse est que, suivant l'Apôtre, l'Ecriture est utile à enseigner, à reprendre, etc. ; mais il ne dit pas qu'elle suffise à tout. Outre que saint Paul ne parle point ici des livres saints pris collectivement, mais de

1. Hinc patet quod non omnia per epistolam, sed multa etiam sine litteris; eadem vero fide digna sunt tam illa, quam ista.
2. Non addetis ad verbum, quod ego præcipio vobis, nec auferetis ex eo.
3. Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ?
4. Non addetis ad verbum quod ego scribo vobis.
5. Quod præcipio vobis.
6. Traditionem meam.
7. Vestram.
8. Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.
9. Omnis scriptura divininitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus (II *Tim.*, III, 16).

chacun d'eux en particulier, disant que chacun est utile, mais non pas que chacun soit suffisant pour nous instruire de tout ce qui regarde la foi et les mœurs.

LXX. Nous savons, de plus, que les conciles, pour établir le sens des Ecritures, se sont appuyés sur la tradition. Théodoret (*Hist.*, lib. I, cap. VIII), atteste que le premier concile de Nicée s'appuya sur la tradition pour motiver la condamnation d'Arius. Le second de Nicée, comme il paraît par l'action 6, argua aussi de la tradition pour défendre les saintes images contre les iconoclastes. Pareillement le concile VIII, action 8, déclara que les vraies traditions faisaient règle et devaient être observées.

LXXI. Le consentement unanime des saints Pères est encore une preuve que les traditions doivent être tenues pour la parole même de Dieu ; cela se voit aussi bien par les Pères grecs, tels que saint Ignace[1], saint Irénée[2], Origène[3], saint Basile[4], saint Chrysostome déjà cité, et saint Epiphane[5], que par les Pères latins, comme Tertullien[6], saint Augustin[7] Vincent de Lerins, dans tout son livre intitulé *Commonitorium*, nous enseigne de même qu'on doit s'attacher aux traditions.

LXXII. Mais on objecte : 1° Que saint Cyprien n'a pas cru transmise des Apôtres la tradition que lui opposait le pape Etienne, et qu'il l'appelait une erreur ancienne[8] — Nous répondons que saint Cyprien rejetait la tradition que lui opposait le pape Etienne, en tant qu'il ne la croyait pas provenue des Apôtres ; mais il n'en pensait pas moins qu'on devait recevoir les traditions véritablement apostoliques.

LXXIII. On objecte 2° Que saint Jérôme dit, sur le ch. XXIII de saint Matthieu : « Comme ceci n'a point son fondement dans les Ecritures, on peut aussi bien le rejeter que l'admettre[9] — Nous répondons que le saint docteur rejetait ici avec mépris une asser-

1. *Apud Euseb. Hist.*, lib. I, cap. XXXVI. — 2. Lib. III, cap. IV. — 3. In cap. VI, *ad Rom.* — 4. Lib. *De Spir. S.*, cap. XXVII. — 5. *De hæresibus*, *hæres*, 61. — 6. In lib. *De præscript.* — 7. Lib. V, *De bapt.*, cap. XXIII.

8. Vetustum errorem.

9. Hoc quia de scripturis auctoritatem non habet, eadem facilitate contemnitur, qua probatur.

tion qu'on appuyait, non sur l'Ecriture, mais sur un livre apocryphe, où il était dit que le Zacharie tué par les Juifs entre le temple et l'autel, était Zacharie père de Jean-Baptiste.

LXXIV On objecte 3° que la tradition n'est point un fondement assuré, à cause des changements auxquels elle est sujette; comme il est arrivé pour la communion eucharistique sous les deux espèces, observée ainsi pendant tant de siècles, et abolie depuis quatre (cinq). — Nous répondons qu'il ne s'agit ici que de la tradition qui intéresse la foi ou les mœurs, laquelle est infaillible et immuable, mais non de celle qui regarde la discipline, et qui peut sans doute être changée pour de justes causes.

Il est nécessaire, pour achever ce sujet, d'établir les règles qui servent à distinguer la tradition divine de la tradition humaine: car les hérétiques rejettent les traditions précisément parce qu'ils prétendent que l'on ne peut discerner les vraies des fausses.

Règles au moyen desquelles on reconnaît qu'une tradition est humaine, et non divine.

Règle première. — Une tradition n'est point divine, bien qu'elle puisse être reçue par toute l'Eglise, lorsqu'elle tire sa source du sentiment d'un Père ou d'un concile particulier, parce qu'autrement, il nous faudrait admettre, sans fondement certain, de nouvelles révélations touchant la foi ou la morale; ce qui a toujours été abhorré et combattu dans l'Eglise par les hommes les plus zélés pour la religion. « Telle a toujours été, a dit Vincent de Lerins, la coutume pratiquée dans l'Eglise, de s'opposer aux opinions nouvelles avec d'autant plus d'empressement, qu'on a plus de religion et de piété [1]. » Aussi les souverains pontifes, les conciles et les Pères ont-ils apporté le plus grand soin à conserver l'intégrité de la religion, en repoussant du sein de l'Eglise toutes doctrines nouvelles sur les points de foi autres que celles déjà reçues. La même chose fut pres-

1. In ecclesia semper viguit, ut quo quisque foret religiosior, eo promptius novellis adinventionibus contrairet (Lib. I, c. v).

crite par l'Apôtre à Timothée : « O Timothée, gardez le dépôt qui vous a été confié, en fuyant les profanes nouveautés de paroles et toute doctrine contraire qui porte faussement le nom de science ; c'est en affectant des prétentions semblables que quelques-uns ont perdu la foi [1] » Vincent de Lerins ajoute : « Qu'est-ce qu'un dépôt? c'est ce qui vous a été confié, et non ce que vous avez trouvé ; ce que vous avez reçu en garde, et non ce que vous avez tiré de votre propre fonds [2] » Ce fut avec de pareilles nouveautés révélées que Montan infecta l'Eglise de son venin.

Règle deuxième — Une doctrine qui ne se trouve établie que dans une église particulière ne doit point être considérée comme divine, mais seulement comme humaine : autrement, ainsi que le démontre saint Augustin contre les donatistes, toute l'Eglise catholique devrait se montrer réduite à ce seul coin de terre. On ne doit donc point, dans un cas semblable, tenir compte de cette église particulière.

Règle troisième. — Il ne faut pas tenir pour divine une tradition qui enseigne quelque dogme sur l'autorité d'un seul ou d'un petit nombre d'auteurs modernes, ou même anciens, fussent-ils doctes ou saints, si par là ils se mettent en opposition avec tous les autres. L'erreur des millénaires, qui consistait à croire que Jésus-Christ, après la résurrection générale, devra régner pendant mille ans sur la terre avec les élus, fut admise par plusieurs pères, par Tertullien, par saint Irénée, par Lactance, cités dans Eusèbe [3]; mais le sentiment contraire de tous les autres a fait condamner cette opinion.

§ IX

Règles pour reconnaître si une tradition est divine, et non humaine.

Règle première.—Tout dogme embrassé par toute l'Eglise doit

1. O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt (I *Tim.*, VI, 20).

2. Quid est depositum? id quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti (*Loc. cit.*, cap. XXII).

3. *Hist.*, lib. III, c. XXXIX.

être tenu pour tradition divine, bien qu'il ne se trouve pas dans les Ecritures. La raison en est que l'Eglise universelle ne peut errer, puisqu'elle est la colonne inébranlable et infaillible de la vérité, comme l'écrivait l'Apôtre à Timothée [1]. D'où Tertullien conclut : « Ce qu'on retrouve le même en bien des endroits, n'est point l'effet de l'erreur, mais le fruit de la tradition [2]. » On lit la même chose dans saint Cyprien et dans saint Jérôme contre Vigilance.

Règle deuxième. — Toute doctrine que l'Eglise entière a soutenue dans un siècle quelconque, doit également être tenue pour tradition divine, parce que, de même que l'Eglise ne peut, dans le siècle où nous sommes, accepter par erreur, comme divin, ce qui est humain, elle n'a pu non plus le faire dans tout autre siècle.

Règle troisième — Une pratique que Dieu seul a pu établir, doit être tenue pour venir de la tradition apostolique, toutes les fois qu'on la voit observée par l'Eglise entière. C'est ainsi que saint Augustin prouve que l'usage de baptiser les enfants est de tradition divine : « Pour ce qui est, dit-il, de la coutume pratiquée par l'Eglise notre mère, de baptiser les petits enfants, on ne doit pas la regarder comme superflue, et il n'y aurait aucune obligation d'y avoir confiance, si elle n'était de tradition apostolique [3]. » Il dit la même chose de l'usage de ne pas rebaptiser ceux qui ont reçu le baptême de la main d'hérétiques [4] Du même genre, dit Melchior Cano [5], sont plusieurs choses qui se pratiquent dans l'Eglise, et qui ne pourraient se faire, si l'Eglise n'en avait reçu la faculté de Dieu par tradition apostolique, comme de dispenser des vœux, de relever des serments. La même raison existe, comme l'écrit Juénin [6], à l'égard de l'an-

1. Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum (Lib. *De præscript.*).

2. I *Tim.*, III.

3. Consuetudo matris Ecclesiæ in baptizandis parvulis non est superflua reputanda, nec omnino credenda, nisi apostolica esset traditio (Lib. X, *de Gen.*, XXIII).

4. Lib. II, *De bapt.*, cap. VII.

5. *De loc. theol.*, lib. III, cap. IV.

6. Tome I, c. III, p. 137.

nulation par des vœux solennels d'un mariage ratifié, mais non consommé. Car on ne peut supposer que l'Eglise ait erré en usurpant un tel pouvoir sans y être divinement autorisée.

Règle quatrième. — Quand une pratique se trouve généralement et de tout temps observée dans l'Eglise, sans avoir jamais été instituée par aucun concile, elle doit être considérée comme venant de tradition apostolique, bien qu'elle eût pu, à considérer sa nature, être instituée par l'Eglise elle-même. « Ce qui est adopté par l'Eglise universelle, et qu'on ne voit avoir été établi par aucun concile, et cependant avoir été toujours observé, peut être regardé à bon droit comme ne pouvant nous avoir été transmis que par l'autorité apostolique[1]. » C'est en argumentant ainsi, que les théologiens soutiennent que le jeûne du carême est d'institution apostolique.

En outre, Tertullien et saint Irénée enseignent que, si on ne retrouve pas dans certaines Eglises la tradition de quelque dogme qui pourtant est conservée dans les autres, ou du moins dans les principales églises apostoliques, dans lesquelles la succession des Evêques n'a point été interrompue, en ce cas, il faut croire cette tradition divine. C'est ainsi que parle Tertullien (lib. *De præscrip.*), et saint Irénée (lib. III, *adv. hæres.* cap., II), qui, au chapitre III, ajoute que, parmi ces Eglises apostoliques qui ont conservé la véritable tradition, l'Eglise romaine tient le premier rang[2] Et puis énumérant tous les pontifes romains jusqu'à son temps, il dit : « C'est grâce à cette succession régulière que la tradition et l'enseignement de la vérité sont parvenus des apôtres jusqu'à nous[3] »

1. Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur (Lib. IV, *De bapt.*, c. XXIV).

2. In qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.

3. Hac ordinatione et successione ea quæ est ab apostolis in Ecclesia traditio et veritatis præconisatio pervenit usque ad nos.

DEUXIÈME TRAITÉ

Du péché originel.

I. La différence qu'il faut faire entre le péché originel et le péché personnel est celle-ci : le péché personnel se commet par le fait de notre volonté physiquement personnelle ; au lieu que le péché originel a été commis par le fait d'une volonté qui n'était pas physiquement la nôtre, mais qui pourtant l'était moralement. Le péché originel est en soi une faute mortelle proprement dite, transmise par Adam à ses enfants avec son sang ; ce qui a fait dire à David : « Voilà que j'ai été conçu dans l'iniquité, et que ma mère m'a conçu dans le péché [1]. » Et à l'Apôtre : « Le péché est entré dans ce monde par un seul homme, et, par le péché, la mort ; et c'est ainsi que la mort a passé à tous les hommes par un seul homme, en qui tous ont péché [2]. » Ce qu'il confirme dans son épître aux Corinthiens : « Si un seul est mort pour tous, donc tous sont morts, et c'est pour tous qu'est mort Jésus-Christ [3]. » Ainsi donc le péché d'Adam a infecté toute sa postérité et l'a vouée à la mort.

II. Les pélagiens opposent : 1° ce texte de saint Paul : « La loi produit la colère, puisque, lorsqu'il n'y a point de loi, il n'y a point de violation de loi [4]. » De là ils viennent à dire : Les enfants ne sont pas capables d'observer une loi : donc ils sont incapables de la violer. — On répond à cela que les enfants ne sont pas effectivement capables d'observer une loi, qu'on ne transgresse que par le fait de sa volonté physiquement propre ; mais qu'ils n'en sont pas moins capables de violer cette loi par le fait de leur volonté moralement propre, en tant que leur vo-

1. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis me mater mea (*Psal.* L, 6).

2. Per unum hominem peccatum in hunc modum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (*Rom.*, cap. v, 12).

3. Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus (II *Cor.*, v, 14).

4. Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio (*Rom.*, iv, 15).

lonté était personnifiée dans celle d'Adam, qui contenait en principe la volonté de tous les hommes.

II. On objecte, 2°, cet autre texte : « Nous devons tous comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui lui sera dû pour le bien ou le mal qu'il aura fait [1]. » Donc, dit-on, les enfants qui n'ont point de péchés personnels, sont sauvés. — On répond que le texte cité s'entend non des enfants morts sans baptême avant l'âge de raison, mais de ceux qui, étant baptisés, sont parvenus à cet âge. Calvin voulait excepter les enfants nés de parents fidèles, qui, suivant lui, sont sauvés, même sans avoir été baptisés. C'est une erreur. David certes était né de parents fidèles ; cependant il confesse lui-même être né dans le péché. Et c'est aussi ce que le concile, comme nous le verrons, a déclaré dans sa cinquième session, chapitre IV, où il dit que ces enfants ne sont pas sauvés, quand même ils seraient nés de parents baptisés [2] ; or, si ces enfants sont damnés, ce n'est point à cause de la faute de leurs parents, mais à cause de celle d'Adam, père de tous les hommes, « en qui tous ont péché [3]. »

IV On objecte, 3°, qu'il est dit dans Ezéchiel (cap. XVIII, 20) : « Le fils ne portera point l'iniquité de son père [4] » — On répond que cela doit s'entendre des péchés actuels de nos propres parents, mais non de l'originel de notre premier père Adam, dont la volonté contenait celle de tous ses descendants à l'égard de l'injonction que Dieu lui avait faite de ne pas manger du fruit défendu. Les hommes péchèrent alors tous dans Adam, considéré non-seulement comme le chef et l'auteur physique du genre humain, puisque autrement nous serions également coupables de tous ses autres péchés, mais comme chef moral qui représentait tous ses descendants à l'égard de l'observance de ce précepte, pour lequel Dieu (par son pouvoir suprême sur

1. Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit (II *Cor.*, v, 10).
2. Etiamsi a parentibus baptizatis oriantur.
3. In quo omnes peccaverunt.
4. Filius non portabit iniquitatem patris.

toutes les créatures) avait renfermé toutes les volontés humaines dans la volonté d'Adam. C'est ce qui nous a été suffisamment déclaré par ces paroles, que tous les hommes ont péché par le péché d'Adam, à l'exception du Christ qui ne fut point conçu par une génération naturelle, mais par l'opération du Saint-Esprit.

V Dans le concile, avant de rédiger le décret touchant cette matière du péché originel, il fut dit qu'on devait examiner et définir, avant les dogmes qui concernent la justification, les quatre points suivants, savoir : 1° la nature du péché originel; 2° le mode de sa propagation; 3° le mal causé par le péché; 4° le remède établi de Dieu pour réparer ce dommage; et on procéda effectivement de cette manière.

Sur le premier point, c'est-à-dire *de la nature du péché originel,* un des Pères dit que le péché originel consistait dans la privation de l'état de justice originelle dans lequel Adam avait été établi. D'autres dirent que cette privation n'était pas le péché même, mais la peine du péché. Mais le frère Ange Pascal, évêque de Motola, dominicain, se faisant fort de l'autorité de saint Thomas, dit que le péché originel était une disposition vicieuse, opposée à la justice originelle, laquelle avait comme deux parties : la première, la soumission de la volonté humaine à la volonté divine; la seconde, l'empire de cette volonté de l'homme sur toutes ses facultés : de sorte que le premier de ces deux désordres ne fut pas la peine du péché, mais que ce fut la faute, qui constitua l'essence du péché originel. Quant à l'autre désordre et aux autres défauts qui s'ensuivirent en punition du premier, ils furent comme la matière du péché originel; en sorte que ce péché consiste dans la concupiscence et dans la rébellion de la volonté comme dans son élément matériel, et dans la privation de la justice originelle comme dans son élément formel. Et ce sentiment obtint l'approbation générale. L'évêque de Bossa, aussi dominicain, produisit de plus une autre assertion de saint Thomas; savoir que, bien que l'essence du péché originel consiste dans la privation de l'ordre, néanmoins le sujet dans lequel ce péché réside, c'est

la concupiscence, ou le penchant déréglé qu'on a pour les biens périssables.

VI. Sur le second point, à savoir, *le mode suivant lequel le péché originel se propage* dans la postérité d'Adam, on peut dire qu'il se transmet aux hommes, matériellement parlant, par la génération ; mais, formellement parlant, soit quant à la peine, soit quant à la coulpe, il se propage pour ce qui est de la peine, dit Jean Fonseca, évêque de Castellamare, par la privation des avantages de la justice originelle, dont Dieu punit justement les fils d'Adam, de même qu'un roi punit l'infidélité d'un vassal en le privant justement, lui et toute sa race, de son fief et des honneurs qu'il lui avait concédés. Et pour ce qui est de la coulpe, l'évêque de Motola, déjà nommé, dit, d'après saint Thomas, que nous sommes censés avoir péché en Adam, en tant qu'Adam contenait, dans sa puissance générative, toute la nature humaine, et que le choix de sa volonté devait décider du sort, heureux ou malheureux, de sa nature même ; et que, par conséquent, son péché a été cause que toute sa race naît avec la tache et le désordre qui sont la suite de son péché. Ainsi, dans Adam, la tache de la personne a souillé sa nature ; tandis qu'en nous, c'est la tache imprimée à notre nature qui souille la personne.

VII. Sur le troisième point, ou *le mal causé par le péché originel*, Bertano dit qu'il était certain qu'Adam avait reçu la justice et la rectitude originelle : s'il l'avait conservée, il aurait obtenu pour lui et pour nous l'immortalité avec tous les autres biens de la nature ; mais en désobéissant à Dieu, il a perdu la grâce divine pour lui et pour nous, et le genre humain tout entier est resté dans un état de désordre, ayant l'esprit rempli de ténèbres à l'égard de la connaissance de la vérité, et la volonté encline au mal, à quoi il faut joindre tous les autres maux corporels et spirituels ; spécialement en ce qui concerne l'autre vie, où les enfants morts sans baptême sont certainement exclus de la béatitude éternelle.

VIII. Pour ce qui regarde ensuite les autres peines des enfants morts sans baptême, il y a plusieurs opinions, parmi lesquelles trois surtout sont célèbres. D'après la première, ces

enfants souffrent la peine du dam, et celle du sens. La seconde admet pour eux la peine du dam, mais non celle du sens. Enfin la troisième, qui est celle de saint Thomas, soutenue par le cardinal Sfondrate, veut qu'ils soient exempts à la fois de la peine du sens et de celle du dam. Le Docteur angélique, dans l'opuscule *De Malo*, quæst. v, art, 2, tient pour certain qu'ils sont exempts de la peine du sens, et il en apporte pour raison que la peine du sens a pour but d'expier l'adhésion à la créature, et que, dans le péché originel, cette adhésion n'a pas lieu, d'où il résulte que la peine du sens ne lui est nullement due [1] Le péché originel, en effet, ne suppose aucun acte dans celui qui s'en trouve atteint. Les adversaires de cette doctrine lui opposent celle de saint Augustin, qui a manifesté en plusieurs endroits l'opinion que ces enfants sont condamnés même à la peine du sens. Mais je trouve, dans un autre passage de ce saint, qu'il se déclare lui-même rester indécis sur ce point; voici le sens de ses paroles : « Quant à la peine réservée aux enfants, je me sens livré, croyez-moi, à une grande perplexité, et je ne trouve rien du tout à répondre [2]. » (Saint Augustin, lib. v, *contra Julian.*, c. VIII, *et epist.* XXVIII, al. CLXVI, n. 16, *ad Hieron.*(*a*).

IX. Quant à la peine de la damnation, quoique ces enfants soient exclus de la gloire, néanmoins saint Thomas enseigne [3] que, comme nul ne souffre de la privation d'un bien qu'il est incapable de connaître, et qu'ainsi, par exemple, nul homme ne se plaint de ne pouvoir voler en l'air, de même les enfants

1. Quia pœna sensus respondit conversioni ad creaturam et in peccato originali non est conversio ad creaturam, et ideo peccato originali non debetur pœna sensus.

2. Cum ad pœnam ventum est parvulorum, magnis (mihi crede) angustiis arctor, nec quidquid respondendum penitus invenio (*S. Aug.*, l. V, *contra Julian.*, c. VIII et epist. XXVIII, al. LLXVI, n. 16, *ad Hieron.* (*a*).

3. In II *Sent.*, dist. 33, qu. I, art. 2.

a) A la fin de cette lettre même, n. 28, saint Augustin écrivait à saint Jérôme : *Hoc me non temere sentire profiteor, eam quæ vera est (opinio) non adversari robustissimæ et certissimæ fidei, qua Christi Ecclesiæ nec parvulos homines recentissime natos a damnatione credit, nisi per gratiam nominis Christi, quam in suis sacramentis commendavit, posse liberari.*

(*Note de l'éditeur.*)

morts sans baptême ne s'affligent point de ne pouvoir jouir d'une gloire dont ils ne sont capables, ni par les principes de la nature, ni par leurs propres mérites. Le saint docteur ajoute dans un autre endroit [1], un autre argument tiré de ce que la connaissance surnaturelle de la gloire céleste n'est produite que par la foi actuelle, laquelle surpasse toute intelligence naturelle; c'est pourquoi les enfants ne peuvent avoir de la peine d'être privés de la gloire, puisqu'ils n'ont pu en recevoir aucune connaissance surnaturelle. Il dit, en outre, dans le premier endroit cité [2], que ces enfants non-seulement ne seront point affligés d'être exclus de la béatitude éternelle, mais qu'en outre, ils jouiront de leurs avantages naturels et des effets de la divine bonté pour ce qui est de la connaissance naturelle de Dieu et de l'amour naturel qu'on lui doit [3]. Et puis il ajoute que, bien que ces enfants soient séparés de Dieu, quant à l'union avec lui dans la gloire, néanmoins ils lui sont unis par la participation des biens naturels dont ils jouissent; et de cette manière ils pourront même goûter la joie que procurent la connaissance naturelle de Dieu et son amour [4].

X. Du reste, mettant à part cette jouissance naturelle que peuvent avoir les enfants morts sans baptême, je trouve très-juste et plus probable, à mon sens, quand je considère la divine miséricorde, qu'ils ne reçoivent dans l'autre vie ni récompense ni châtiment; et cette opinion semble avoir été admise par saint Augustin lui-même, dans ce passage de son opuscule sur le libre arbitre : « Nous n'avons point à craindre qu'il ne puisse y avoir (pour ces enfants) un milieu entre la récompense et le châtiment, puisqu'il y a un milieu entre une bonne et une mauvaise action [5]. » D'autant plus que saint Grégoire de Nazianze et saint

1. *De malo*, quæst. v, art. 2.
2. In II *Sent.*, dist. 33, q. 1, art. 2.
3. Imo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus.
4. Illi conjunguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.
5. Non enim timendum est, ne non potuerit esse sententia media inter peccatum et recte factum (Lib. III, *De lib. arb.*, c. xxiii).

Grégoire de Nysse disent la même chose avec assurance. Le premier a dit : « Les petits enfants n'auront à recevoir de ce juge ni la gloire céleste, ni un châtiment quelconque [1] » Et le second : « La mort prématurée des petits enfants nous prouve que ceux qui ont ainsi cessé de vivre n'éprouveront ni douleurs ni tristesse [2]. » Mais revenons aux points discutés dans le concile.

XI. Sur le quatrième point, c'est-à-dire sur la question du *remède donné contre un tel mal*, il fut dit d'un commun accord, que ce remède consiste dans le baptême, lequel tire sa vertu de la mort de Jésus-Christ, qui par sa grâce sanctifiante nous délivre du péché. Quelques-uns dirent qu'il fallait compter aussi parmi les principes de ce remède la foi intérieure de l'homme, jointe au baptême extérieur; mais cette opinion ne plut pas à la majorité des Pères, parce que les enfants reçoivent la grâce du baptême sans une foi semblable; d'où il suit que la foi n'est point absolument requise de tous ; outre que, de leur part, pour les adultes eux-mêmes, elle n'est requise que comme disposition, et non comme cause de la justification. Et on conclut, contrairement à l'erreur des luthériens, qu'après le baptême, le péché originel cesse non-seulement d'être imputé, mais même d'exister, et que c'est pour cela que l'Ecriture appelle le baptême une régénération, parce qu'il fait qu'on passe de l'état de mort à un état de vie, dans lequel nous recevons les forces nécessaires pour produire les actes d'une vie surnaturelle.

XII. Les luthériens prétendent que le péché originel est la concupiscence elle-même; et comme celle-ci reste aux baptisés, ils en concluent que le péché reste aussi en eux. On produisit, pour les réfuter, nombre de passages de l'Ecriture qui condamnent cette opinion, comme entre autres celui-ci de saint Paul : « Notre vieil homme a été crucifié avec Jésus-Christ, afin que le corps du péché soit détruit [3]. » Donc, si le péché est détruit par

1. Parvuli nec cœlesti gloria, nec suppliciis a justo judice afficientur (*Serm. in S. Lavacr.*).

2. Immatura mors infantium demonstrat neque in doloribus et mœstitia futuros eos, qui sic vivere desierunt (*Tract. de Infant.*).

3. Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati (*Rom.*, VI, 5).

le baptême, et que la concupiscence reste, on ne peut pas dire que la concupiscence soit le péché lui-même. Un autre texte est celui de saint Jacques : « Chacun est tenté par sa propre concupiscence, qui l'emporte et l'attire dans le péché ; et ensuite, quand la concupiscence a conçu, elle enfante le péché [1]. » Si donc la concupiscence enfante le péché, elle n'est point le péché lui-même. On peut faire de plus cet argument. L'état de péché n'est point une disposition qui permette l'entrée du ciel: or, cependant les enfants baptisés qui meurent avant l'âge de raison vont au ciel; donc ils ne sont point en état de péché. Lorsqu'ensuite l'apôtre appelle la concupiscence du nom de péché, cela s'entend figurément, comme l'eucharistie se nomme pain, le nom de la cause se prenant ainsi pour celui de l'effet. L'un des Pères, à savoir, San-Felice, évêque de la Cava, se hasarda de dire que, bien qu'après le baptême on ne puisse dire que le péché demeure en nous, il reste cependant dans la concupiscence quelque forme de péché (*a*). Mais cette opinion fut unanimement rejetée.

XII. Ces préliminaires achevés, le concile formula son décret divisé en cinq canons, avec anathème contre ceux qui penseraient le contraire.

« Le saint concile de Trente statue et déclare, 1°, qu'Adam ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, déchut aussitôt de l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi; et que, par ce péché de désobéissance et cette prévarication, il encourut la colère et la malédiction de Dieu, et en conséquence la mort, dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec la mort la captivité sous la puissance du diable, en sorte qu'il a été changé tout entier en un pire état, et selon le corps et selon l'âme [2] »

1. Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatim (*Jac.*, I, 14, 15).

2. Sacrosancta tridentina synodus statuit, ac declarat, Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse; incurrisseque indignationem Dei, atque ideo mortem, et captivitatem sub diaboli potestate; totumque Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum esse.

a). *Qualche ragione di peccato.* (*Note de l'éditeur.*)

» 2° Que la prévarication d'Adam n'a pas été préjudiciable à lui seul, mais qu'elle l'a été aussi à sa postérité; que ce n'a pas été seulement pour lui, mais aussi pour nous, qu'il a perdu la sainteté et la justice qu'il avait reçues, et dont il est déchu, et qu'il a communiqué et transmis au genre humain non-seulement la mort et les peines de corps, mais aussi le péché, qui est la mort de l'âme[1].

» 3° Que ce péché d'Adam, qui est un dans sa source, et qui étant transmis à tous par la génération, et non pas seulement par imitation, devient propre à chacun, ne peut être effacé ni par les forces de la nature humaine, ni par tout autre remède, que par le mérite de notre unique médiateur, Notre Seigneur Jésus-Christ, et que ce mérite de Jésus-Christ est appliqué tant aux adultes qu aux enfants par le sacrement de baptême conféré selon la forme et la pratique de l'Eglise[2].

» 4° Que les enfants nouvellement sortis du sein de leurs mères doivent être baptisés, quand même ils seraient nés de parents baptisés, et qu'ils tirent d'Adam le péché originel, qui doit être expié pour qu'ils puissent obtenir le salut éternel[3]

» 5° Que l'offense faite à Dieu par le péché originel est remise par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, conférée dans le baptême, et que tout ce qui se trouvait, qui eût la forme du péché véritable et proprement dit, est enlevé par ce moyen et non pas simplement rasé à la surface, ou non imputé. Car Dieu ne hait rien dans ceux qui sont régénérés, parce qu'il

1. Adæ prævaricationem non sibi soli, sed ejus propagini nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, non sibi soli, sed nobis etiam perdidisse; nec mortem, et pœnas corporis tantum in genus humanum transfudisse, sed peccatum, quod est mors animæ.

2. Hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, id est unicuique proprium, non per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium tolli, sed per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi; et ipsum Jesu Christi meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiæ rite collatum, tam adultis, quam parvulis applicari.

3. Parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos esse, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; eosque ex Adam trahere originale peccatum, quod necesse est expiari ad vitam æternam consequendam.

n'y a point de condamnation pour ceux qui sont véritablement ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême.... en sorte qu'il ne reste rien du tout qui leur fasse obstacle pour entrer dans le ciel. Le saint concile cependant confesse et reconnaît qu'il reste aux baptisés la concupiscence, ou l'inclination au mal, qui, leur étant laissée pour le combat, ne peut nuire à ceux qui n'y donnent pas leur consentement, mais qui résistent avec courage par la grâce de Jésus-Christ ; mais qu'au contraire une couronne est préparée pour ceux qui auront légitimement combattu. Que par cette concupiscence, que l'Apôtre appelle quelquefois péché, l'Eglise n'a jamais entendu que ce soit un véritable péché, mais qu'on l'appelle ainsi, parce qu'elle est un effet du péché, et qu'elle porte à le commettre [1]. »

XIV Le décret se termine par cette déclaration : « Le saint concile déclare cependant que, dans ce décret, qui regarde le péché originel, son intention n'est point de comprendre la bienheureuse et immaculée vierge Marie, mère de Dieu ; mais qu'il faut observer à ce sujet les constitutions de Sixte IV [2], etc. »

XV Les Pères firent plusieurs observations sur la teneur de ce décret. On avait mis d'abord dans le décret, qu'Adam, par son péché, avait perdu la sainteté dans laquelle il avait été créé [3] ; mais le mot *creatus* fut changé en celui de *constitutus*,

1 Per Jesu Christi gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti, ac tolli totum id, quod veram, et propriam peccati rationem habet, illudque non tantum radi, aut non imputari. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem s. synodum fateri, et sentire, quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet ; quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

2. Declarat tamen s. synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem ; sed observandas esse constitutiones Sixti IV, etc.

3. In qua creatus fuerat.

parce que c'est une question controversée de savoir si Adam avait reçu la sainteté à l'instant même de sa création. De plus, dans le cinquième canon, il est dit que tout ce qui se trouvait qui eût la forme d'un péché véritable et proprement dit est enlevé par le baptême [1]. Seripand aurait voulu qu'on mît « que le baptême enlevait toute forme de péché [2] ; mais il ne plut point aux autres de changer les termes déjà adoptés.

XVI. La plus longue discussion roula sur ces mots, « que Dieu ne hait rien en ceux qui sont régénérés [3]. » Seripand disait que Dieu ne pouvait pas ne point haïr la concupiscence, qui était la source du péché ; car on peut dire que l'appétit concupiscible fournit au péché toutes ses victoires, et que c'est pour cela que les Pères recommandaient d'implorer le secours divin pour résister à la concupiscence. Mais ces raisons ne persuadèrent point au concile de changer les termes du décret, parce que ces mots « Dieu ne hait rien [4], » s'entendaient d'une haine d'inimitié que Dieu ne pouvait ressentir contre ceux qui se trouvent régénérés. Et on maintient l'expression *régénérés* [5], au lieu de *baptisés* [6], parce qu'il peut arriver que quelqu'un soit baptisé et non régénéré dans la grâce, faute d'avoir apporté au baptême la disposition requise. Du reste Dieu ne peut aucunement haïr celui qui vient d'être fait son fils adoptif. Cependant, quelques-uns ne laissent pas de dire que, dans les régénérés, il reste certain vice que Dieu doit haïr de cette haine qu'on nomme de déplaisir ; mais cette opinion est peu goûtée d'autres ; car autre chose est de dire que Dieu hait par les péchés véniels, qui ont leur source dans la concupiscence, autre chose de dire que Dieu hait la concupiscence elle-même, attendu surtout que le concile a dit que la concupiscence ayant été laissée à l'homme pour qu'il la combatte, elle ne nuisait

1. Tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet.
2. Tolli totam rationem peccati.
3. In renatis enim nihil odit Deus.
4. Nihil odit Deus.
5. Renatis.
6. Baptizatis.

qu'à celui qui y consentait, et qu'au contraire, elle servait au mérite de celui qui lui résistait avec force.

XVII. Il y avait aussi dans le décret un paragraphe où il était dit que le concile ne réprouvait pas cette assertion des scolastiques, qu'il restait après le baptême la partie matérielle du péché, mais non la formelle. Mais les Pères rejetèrent ce paragraphe, parce qu'ils voulaient qu'on se servît des expressions des anciens docteurs, et non de celles des théologiens modernes, afin qu'un plus grand respect s'attachât non-seulement à leurs décisions, mais à leurs paroles mêmes.

XVIII. Soave (fra Paolo Sarpi) s'est plaint, dans son histoire, de ce que le décret n'a pas statué sur la quiddité (essence) du péché originel, disant qu'on ne pouvait condamner les erreurs émises sur un point, sans connaître auparavant la vérité sur ce point. Mais on lui a répondu qu'il suffit de savoir que le péché originel nous attire la haine de Dieu et nous rend indignes de sa grâce et de sa gloire ; que, quant au reste mis en question, il n'était ni nécessaire ni utile que le concile portât une décision, de même qu'en parlant du péché actuel, il suffit de savoir qu'il nous prive de l'amitié de Dieu : d'ailleurs il importe peu de savoir avec certitude si le péché consiste dans l'action mauvaise, ou dans le manque de rectitude.

XIX. Enfin, sur le privilége de la sainte Vierge d'être exempte du péché originel, le concile ne voulut rien décider, suivant le principe qu'il avait déjà adopté de ne pas s'occuper de trancher les questions controversées dans l'école. L'évêque de Bitonto, bien que franciscain, fut lui-même d'avis que le décret demeurât tel qu'il était. Le cardinal Pacheco voulait qu'après les mots, « le saint concile déclare cependant que, dans ce décret, qui regarde le péché originel, son intention n'est point de comprendre la bienheureuse et immaculée Vierge Marie [1], » on ajoutât ceux-ci : « quoique ce soit une croyance pieuse qu'elle a été conçue sans le péché originel [2], » puisque tous les ordres

1. Declarat s. synodus non esse suæ intentionis comprehendere, ubi de peccato agitur, beatam Virginem.

2 Quamvis pie credatur ipsam fuisse conceptam sine peccato originali.

religieux (un seul excepté) et toutes les académies adhéraient à cette opinion comme plus pieuse. D'autant mieux, ajoutait Pacheco, que dans l'assemblée générale, tenue avant la session dans laquelle le décret avait été formulé, la majorité s'était rangée à son avis. Mais les dominicains objectaient que si cette croyance était déclarée chose pieuse, ne pas l'admettre serait chose impie. L'argument n'était pas concluant; mais enfin la conclusion fut que, bien que la majorité tînt pour vrai que la mère de Dieu avait été conçue sans péché, la plupart cependant jugeaient préférable de s'abstenir de porter pour le moment aucune atteinte à l'opinion contraire, et le décret fut rédigé dans les termes rapportés plus haut.

XX. Fra Paolo, non content de cela, s'est avancé jusqu'à traiter d'erreur populaire cette opinion de l'exemption de la Vierge par rapport au péché originel. Il objecte que le concile, en exceptant Marie du reste des hommes, rend incertaines toutes les propositions générales contenues dans l'Ecriture. Si Marie, en effet, ne doit point être comprise avec tous les autres, ces paroles de l'Apôtre ne sont plus vraies : « Comme tous meurent en Adam, tous revivent aussi en Jésus-Christ [1] »

XXI. Mais si Fra Paolo blâme le concile, il doit aussi blâmer saint Augustin, qui a dit : « Excepté la sainte vierge Marie, dont je n'entends pas, à cause de l'honneur dû à Dieu, qu'il puisse être question lorsqu'il s'agit de péchés : car comment savoir quelle surabondance de grâces a reçues, pour vaincre le péché de toutes manières, celle qui a été trouvée digne de recevoir et d'enfanter celui qui évidemment n'a jamais eu de péchés [2]? »

Il est certain d'après le contexte que saint Augustin parle ici du péché originel, et en excepte la Vierge; mais en accordant qu'il ne s'agisse que du péché actuel, nous aussi nous pourrions

1. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (I *Cor.*, xv, 22).

2. Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem; unde enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quæ concipere, et parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum (*De nat. et grat., contra Pelag.*, cap. xxxvi).

opposer cette sentence générale de l'Ecriture, qu'il n'y a aucun homme sans péché [1] ; cette autre de saint Jacques : « Nous péchons tous en bien des choses [2] » Dans ces passages, l'Ecriture n'excepte point Marie ; mais saint Augustin l'excepte par la raison, comme il le dit, qu'elle a conçu et enfanté l'agneau sans tache. Et si saint Augustin l'excepte quant aux péchés véniels, pourquoi le concile ne l'aurait-il pas exceptée à l'égard du péché originel, qui est d'une bien autre gravité?

XXXII. La vérité d'une sentence générale ne souffre en rien de l'exception faite d'un objet particulier qui a coutume d'être exprimé formellement pour y être compris, à cause des raisons spéciales qui s'opposent à ce qu'il le soit. Par suite de la concupiscence qui a pour origine la faute d'Adam, personne n'est exempt des fautes légères, comme l'attestent plusieurs endroits de l'Ecriture, tels que ceux-ci : « Tout homme est menteur [3]; » — « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous [4]. » Et cependant la mère de Dieu n'en a pas moins été exempte de semblables fautes (comme l'a déclaré le concile dans sa sixième session), par un privilége spécial que Dieu lui a accordé. Et c'est encore là un puissant préjugé pour croire que Marie a été conçue sans la faute originelle ; autrement elle n'aurait pu être absolument exempte de tout péché véniel.

XXIII. Fra Paolo dit encore, mais bien follement, que la qualité de mère de Dieu ne motive en rien l'exemption de la tache originelle ; et il se prévaut pour le dire de ce que saint Bernard écrivit aux chanoines de Lyon, dans sa lettre 174, que si cette raison était valable, on devrait dire que le père de Marie et tous ses ancêtres ont été également exempts du péché originel. Mais Fra Paolo se trompe, ou veut nous tromper : car saint Bernard ne dit point ce que notre adversaire veut lui faire dire. Le

1. Neque enim est homo qui non peccet (II *Paral.*, VI, 36).
2. In multis offendimus omnes (III, 2).
3. Omnis homo mendax (*Rom.*, III, 4).
4. Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est (I *Joan.*, I, 8).

saint dit seulement que les chanoines ne devaient pas célébrer de leur propre autorité la conception, mais qu'ils devaient, pour la célébrer, se faire préalablement autoriser par l'Eglise romaine- et qu'ils posaient un faux argument en disant que, comme on fêtait la nativité de la Vierge, on devait aussi fêter sa conception, puisque, si Marie n'avait pas été conçue, elle ne serait pas née. A quoi saint Bernard répondait que, si une pareille raison était admise, on prouverait de même qu'il faut célébrer également la *nativité* du père et de tous les aïeux de Marie, puisque, s'ils n'étaient pas nés, Marie ne serait pas née non plus. Du reste, le saint n'a jamais refusé à Marie aucun des privilèges qui la distinguent de tous les autres saints, et cela par la même raison qu'en apporte saint Augustin, c'est-à-dire, parce qu'elle est mère de Dieu.

XXIV Nous savons,du reste,que le pape Alexandre VII, dans sa bulle *Sollicitudo* de l'an 1661, a déclaré que la fête de la *Conception de la Vierge* se célébrait conformément à la pieuse doctrine qu'elle a été conçue sans tache dès le premier instant de son existence; et qu'il a défendu de mettre davantage en doute ou d'interpréter autrement la faveur accordée à cette doctrine, sous les peines portées par Sixte IV. Ainsi, l'Eglise de nos jours célèbre la fête de la Conception de Marie, sans aucun doute,conformément à cette pieuse doctrine, et il est interdit de l'interpréter autrement que d'une manière conforme à cette pieuse croyance de la conception de Marie. Nul doute donc que,si saint Bernard vivait de notre temps, il écrirait en d'autres termes qu'il n'a fait, et soutiendrait certainement cette pieuse croyance (*a*).

XXV Le cardinal Bellarmin dit que la bienheureuse Vierge n'a point contracté le péché originel, mais que, cependant, elle a véritablement péché dans Adam, et que l'opinion contraire serait dangereuse, puisque l'Apôtre assure en plusieurs lieux que tous les hommes ont péché dans Adam[1] Et ailleurs : « Tous ont péché, et ont besoin de la gloire de Dieu, » c'est-à-dire d'être

1. In quo omnes peccaverunt (*Rom.*, v, 12).

a). On sait que cette pieuse croyance est désormais un dogme de foi défini en vertu de la bulle de Pie IX, du 8 décembre 1854. (*Note de l'éditeur.*)

rachetés [1]. Et enfin : « Si un seul est mort pour tous, donc tous sont morts [2].» Bellarmin ajoute que, dans la volonté d'Adam, était renfermée celle de tous les hommes et, par conséquent, celle de Marie ; et qu'ainsi, Adam ayant péché, Marie avait contracté la dette immédiate du péché : et c'est là ce qui lui fait dire qu'elle aussi, elle a péché en Adam, mais que, par un privilége spécial, elle a été exempte de contracter la souillure attachée au péché.

XXVI. Néanmoins, beaucoup de savants auteurs soutiennent que Marie a été exempte non-seulement du péché, mais de la dette même du péché. Cette opinion est celle du cardinal Galatin [3], du cardinal de Cusa [4], du P du Pont [5], du P Salazar [6], de Catharin [7], de Novarin [8] et du P Viva [9], ainsi que du cardinal de Lugo, de Gilles, de Richerius et autres. La raison qu'ils en donnent, et qui semble probable, est que, Dieu ayant si éminemment favorisé des trésors de la grâce cette noble créature, de préférence à toute autre, on peut croire pieusement qu'il n'a point compris dans la volonté d'Adam celle de Marie, et qu'ainsi elle a été exempte de contracter même la dette du péché.

XXVII. Voilà pour ce qui regarde la dette du péché : mais ensuite, que Marie n'en ait pas contracté la souillure, je tiens cette opinion pour certaine, et cela avec le cardinal Everard [10], Duval [11], Raynaud [12], Lossado [13], le P Viva [14], et beaucoup d'autres. C'est aussi le sentiment des Pères les plus saints. Saint Ambroise a dit : « Recevez-moi comme un enfant, non de Sara, mais de Marie, c'est-à-dire de cette vierge sans tache, et exemptée par la grâce de toute atteinte du péché [15]. » Origène dit, en parlant de

1. Omnes peccaverunt et egent gloria Dei, id est redemptione (*Rom.*, III, 23).

2. Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (II *Cor.*, V, 14).

3. *De Arca*, l. VII, c. XVIII. — 4. Lib. VIII, exerc. 8. — 5. Lib. II, cant. ex. 10. — 6. *De Virg. concept.*, c. VII, § 7. — 7. *De pecc. orig.*, cap. ult. — 8. *Umbra Virg.*, cap. X, ex. 28. — 9. P. 8 de 1, qu. 2, art. 3.

10. *In exam. theol.* — 11. *De pecc.*, q. ult., a. 7. — 12. *Piet. Ludg.*, n. 29. — 13. *Disc. theol. de Imm. conc. etc.* — 14. *Qu. prod. ad trut.*

15. Suscipe me non ex Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit Virgo per gratiam, ab omni integra labe peccati (Serm. 22, in Psalm. CXVIII).

Marie : « Elle n'a point été infectée par le souffle vénéneux du serpent[1]. » Saint Ephrem[2] : « Immaculée et parfaitement à l'abri de toute atteinte du péché[3] » Saint Augustin, sur les paroles de l'Ange adressées à Marie, a dit aussi : « Il montre par ces paroles, que la colère qui a dicté la première sentence est entièrement apaisée, et qu'elle fait place au règne pacifique de la grâce rétablie dans son empire[4] » Saint Cyprien, ou quelque autre auteur ancien, a dit dans le même sens : « La justice ne permettait pas que ce vase d'élection souffrît du malheur commun, sa noblesse au-dessus des autres ne lui laissant de commun avec eux que la nature, et non un péché quelconque[5] » Saint Amphiloque : « Celui qui a créé la première vierge exempte de toute souillure, a formé de même la seconde dans un état parfait d'innocence[6] » Sophrone : « Elle est appelée la vierge immaculée, parce qu'elle n'a été viciée en rien[7] » Saint Ildefonse : « Il est constant qu'elle a été exempte du péché originel[8]. » Saint Jean Damascène : « Le serpent n'a point eu accès dans ce paradis[9]. » Saint Pierre Damien : « La chair de la Vierge, quoique issue d'Adam, n'a point contracté la tache de son péché[10]. » Saint Bruno : « C'est là cette terre vierge, que le Seigneur a

1. Nec serpentis venenosis afflatibus infecta est (*Hom.* II).

2. Immaculata, et ab omni peccati labe alienissima (Tom. V, *Orat. ad Dei gen.*).

3. Ave Maria gratia plena.

4. Quibus ostendit ex integro iram primæ sententiæ exclusam, et plenam benedictionis gratiam restitutam (Serm. 11, *in Nat. Dom.*,).

5. Nec sustinebat justitia, ut illud vas electionis communibus lassaretur injuriis, quoniam a cæteris distans plurimum natura communicabat, non culpa (In append. *de Nativ.* al. *de Temp.* XV, vel CXXIII, n. 2, Lib. *De card. Christi oper.*).

6. Qui antiquam Virginem sine probro condidit, ipse et secundam sine nota et crimine fabricatus est (*Tract. de Deipar*).

7. Virginem ideo dici immaculatam, quia in nullo corrupta est (*In epist. ap. Synod.* VI, act, XI, tom. III, p. 307).

8. Constat eam ab originali peccato fuisse immunem (*Disp. de Virg. Maria*).

9. Ad hunc paradisum serpens aditum non habuit (Orat. 2, *de Nat. Mar.*).

10. Caro Virginis ex Adam sumpta, maculas Adam non admisit (*Serm. de Assumpt. B. V.*).

bénie, et qui n'a point ressenti la contagion du péché[1] » Saint Bonaventure : « Notre-Dame a été pleine de la grâce prévenante dans sa sanctification, à savoir, d'une grâce qui l'a préservée contre l'infection du péché originel[2] » Saint Bernardin de Sienne : « Il n'est pas croyable que le Fils de Dieu lui-même ait voulu naître du sein d'une vierge, qui eût contracté la tache d'un péché originel[3] » Saint Laurent Justinien : « Marie, dès le moment de sa conception, a été prévenue de bénédictions[4] » Le savant Idiot, sur ces paroles, *Invenisti gratiam*, dit à son tour : « Vous avez trouvé, douce vierge Marie, une grâce singulière, car il y a eu en vous préservation de la tache originelle[5]. » Et une foule d'autres docteurs tiennent le même langage.

XXVIII. Mais il y a deux principaux motifs qui nous portent à regarder comme certaine cette même opinion : le premier, c'est le sentiment universel des fidèles sur ce point. Le P Gilles, de la congrégation de Sainte-Thérèse (*De Præsent. Virg.*, 96, art. 4), atteste que tous les ordres religieux la suivent d'un commun accord, et, dans l'ordre même des dominicains, le seul qui y soit opposé, un auteur moderne compte cent trente-six écrivains qui l'admettent, contre quatre-vingt-douze seulement qui la combattent.

XXIX. Mais ce qui doit surtout nous confirmer dans l'idée que notre doctrine, sur ce point, est conforme au sentiment commun des catholiques, c'est ce que déclare le pape Alexandre VII, dans sa fameuse bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, publiée en 1661, et dans laquelle il dit : « Cette dévotion envers la sainte

1. Hæc est incorrupta terra illa, cui benedixit Dominus, ab omni propterea peccati contagione libera (In Psalm. CI).

2. Domina nostra fuit plena gratia præveniente in sua sanctificatione, gratia scilicet præservativa contra fœditatem originalis culpæ (Serm. 2, *de Assumpt.*, t. XIV, III *b*).

3. Non enim credendum est, quod ipse filius Dei voluerit nasci ex Virgine, et sumere ejus carnem, quæ esset maculata aliquo originali peccato (Tom. III, serm. 49).

4. Ab ipsa conceptione (Maria) fuit in benedictionibus præventa (*Serm. de Annunt.*).

5. Gratiam singularem, o dulcissima Virgo, invenisti; quia fuerunt in te ab originali labe præservatio, etc. (Cap. VI).

Mère de Dieu a pris de tels accroissements et s'est tellement propagée, que les diverses universités se prononçant unanimement en sa faveur, elle se trouve embrassée par presque tous les catholiques[1] » Et, en effet, cette doctrine est soutenue par les écoles de la Sorbonne, de Salamanque, d'Alcala, de Coïmbre, de Cologne, de Mayence, de Naples et une foule d'autres, dans lesquelles chaque lauréat s'oblige par serment à défendre l'immaculée conception de Marie. Le docte Pétau s'appuie principalement sur cet argument du commun sentiment des fidèles sur ce point[2], et le savant et célèbre évêque Mgr Jules Torni affirme que cet argument est des plus convaincants. En effet, si le consentement général des fidèles suffit à rendre certaines la sanctification de Marie dans le sein de sa mère et sa glorieuse assomption dans le ciel en corps et en âme, comme l'enseigne le docteur angélique saint Thomas, pourquoi ne suffirait-il pas à établir la certitude de la conception immaculée?

XXX. Le second motif, plus fort encore que le premier, pour croire que Marie a été exempte de la tache originelle, c'est la célébration de la fête de la Conception ordonnée dans l'Eglise universelle dans le sens de la *pieuse doctrine*, c'est-à-dire de la préservation de Marie de toute tache dès le premier instant de sa conception, comme l'a déclaré le pape Alexandre VII dans la bulle déjà citée : « C'est un témoignage bien ancien de la piété des fidèles envers la bienheureuse vierge Marie, que la persuasion où ils sont que son âme a été préservée de la tache du péché originel dès le premier instant de sa création, et de son infusion dans son corps, en vue des mérites de son fils Jésus-Christ, et la solennité qu'ils donnent dans cette persuasion à la fête de la Conception[4] » Ainsi, depuis les temps anciens, la fête

1. Aucta rursus et propagata fuit pietas hæc et cultus erga Deiparam....... ita ut accedentibus academicis ad hanc sententiam, jam fere omnes catholici eam complectantur

2. *Theol. dog.*, tome V. p. 2, l. XIV, c. II, n. 10.

3. *In adnot.*, *ad Estium*, lib. II, dist. 3, § 2.

4. Vetus est Christi fidelium erga ejus beatissimam Matrem virginem Mariam pietas, sentientium ejus animam in primo instante creationis, atque

de la Conception ne se célébrait pas dans un autre sens que dans le sens de la préservation en Marie de la tache originelle, dès le premier instant où sa belle âme fut créée de Dieu et unie à son corps. Et c'est en faveur de ce culte rendu à la bienheureuse Vierge, conséquemment à cette pieuse doctrine, que le pape Alexandre VII a ordonné que la fête en fût célébrée[1].

XXXI. De plus, Alexandre VII, outre les peines déjà portées par Sixte IV, déclara privé de la faculté de prêcher et d'enseigner, et de toute voix active et passive, quiconque mettrait en doute ou interpréterait différemment, par paroles ou par écrit la faveur donnée au susdit culte et à la pieuse doctrine, soit en affirmant quelque chose de contraire, soit en exposant les arguments qui la combattent sans en donner la solution; et de même condamnés tous les livres qui contiendraient de telles attaques. Voici les termes de la bulle : *Insuper omnes qui præfatas constitutiones ita pergent interpretari, ut favore per illas dictæ sententiæ, et festo, et cultui, secundum illam exibito, frustrentur, vel qui hanc eamdem sententiam seu cultum in disputationem revocare, aut contra ea quoquo modo, directe vel indirecte, quovis prætextu, scripto, seu voce loqui, concionari, tractare, contra ea quidquam determinando, aut asserendo, vel contra ea argumenta afferendo, et insoluta relinquendo, aut alio quovis excogitabili modo disserendo ausi fuerint.*

XXXII. Après toutes ces preuves, il n'est plus permis de dire, comme quelques-uns le disaient auparavant, que la fête de la Conception se célébrait, non dans le sens de la préservation du péché originel dès le premier instant de la conception, mais dans celui de la sanctification de Marie dans le sein de sa mère avant sa naissance.

XXXIII. Il semble, en outre, qu'il n'est plus permis de dire,

infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, a macula peccati originalis præservatam immunem, atque in hoc sensu Conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium.

1 Nec non et in favorem festi, et cultus conceptionis ejusdem Virginis deiparæ, secundum piam istam sententiam, etc. (festivitatem) observari mandat.

avec Louis Muratori, que notre pieuse croyance manque de certitude, et que, la doctrine opposée étant toujours probable, il pourrait arriver qu'un jour l'Eglise déclarât que Marie, dans le premier instant de sa conception, a contracté la tache du péché. Mais ce cas est certainement impossible, du moment où Alexandre VII a déclaré que la fête de la Conception doit se célébrer dans le sens de la pieuse croyance de la préservation de Marie à l'égard du péché dès le premier instant de sa conception : non, il n'est pas possible que l'Eglise puisse jamais déclarer que Marie a contracté la souillure du péché; car cette autre déclaration aurait pour effet de faire conclure que toutes les solennités célébrées par elle jusqu'à ce jour ont été vaines et fausses, en rendant à la Vierge un culte mensonger : or, il est certain que l'Eglise ne peut admettre comme saint dans son culte public ce qui ne l'est pas, ainsi que l'ont déclaré le pape saint Léon[1] et le pape saint Eusèbe, qui a dit : « La religion catholique s'est toujours conservée sans tache dans le Siége apostolique[2]; » et comme l'enseignent tous les théologiens avec saint Augustin[3], saint Bernard[4], et saint Thomas, qui, pour prouver que Marie a été sanctifiée avant de naître, argumente de ce que l'Eglise célèbre sa nativité, de cette manière : « L'Eglise célèbre la nativité de la sainte Vierge : or, on ne célèbre de fêtes dans l'Eglise que pour quelque saint : donc, la sainte Vierge a été sanctifiée dans le sein de sa mère[5] » Or, s'il est certain, comme le dit le docteur angélique, que Marie a été sanctifiée dans le sein de sa mère, parce que l'Eglise célèbre sa nativité, nous devons également tenir pour certain que Marie a été préservée

1. Epist. decret. IV, c. II.
2. In Sede apostolica extra maculam semper est catholica servata religio (Decret. 24, quæst. 1, *In sede*).
3. Serm. 95 et 113.
4. Ep. *ad Can. Lugd.*
5. Ecclesia celebrat nativitatem beatæ Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto : ergo beata Virgo fuit in utero sanctificata (*S. Thom.*, III. p., qu. 27, a. 2).
a). Décrétale faussement attribuée au pape Eusèbe. Voir D. Ceissier, t. VI, p. 89. (*Note de l'éditeur.*)

du péché dès le premier instant de sa conception, puisque c'est dans ce sens que l'Eglise en célèbre la fête.

XXXIV Pour compléter tout ce qui regarde ce sujet de la conception de Marie, il nous reste à parler de la controverse agitée de notre temps entre les auteurs sur cette question : s'il est licite de faire vœu de donner sa vie pour la défense de l'immaculée conception de Marie? La négative a été soutenue par Lamindo Pritanio, c'est-à-dire par Louis Muratori, déjà mentionné, dans son fameux ouvrage *De moderat. ingen.*, et aussi par quelques autres, d'après ce principe, que nul ne doit exposer sa vie pour une opinion qui n'est pas de foi, mais purement humaine et sujette à être reconnue plus tard pour fausse, et parce que la doctrine dont il s'agit n'est pas encore déclarée certaine par l'Eglise (*a*), ce qui ne pourrait se faire que d'après la tradition, ou en vertu de quelque révélation divine. Contrairement à cette opinion, l'affirmative est soutenue avec davantage de probabilité par plusieurs auteurs modernes, et spécialement par l'auteur du livre intitulé *Deipara,* etc., parce qu'il faut distinguer des doctrines purement humaines, celles qui touchent au culte des saints et principalement de la reine des saints, celles-ci intéressant en quelque sorte la foi elle-même. Or, que cette doctrine touche au culte de la bienheureuse. Vierge, cela est démontré par la bulle déjà citée d'Alexande VII, qui ordonne de célébrer la fête de la Conception dans le sens de la pieuse croyance de la préservation en Marie de toute tache originelle dès le premier instant de sa conception. En outre, bien que cette doctrine soit humaine, elle n'est pourtant pas purement humaine, en tant qu'elle touche au culte de la mère de Dieu, culte qui se réfère aussi à Dieu, comme nous l'enseigne saint Thomas, 2-2, q. 124, a. 6, où il dit : « Les œuvres de toutes les vertus, par les rapports qu'elles ont avec Dieu, sont comme autant de professions de notre foi, puisque c'est la foi qui nous fait connaître que Dieu exige de nous de telles œuvres, et qu'il nous récompense pour les avoir accomplies ; sous ce rapport,

(*a*). On sait qu'elle l'est maintenant. (*Note de l'éditeur.*)

elles peuvent toutes procurer la gloire du martyre [1]. » De plus, *ad* 3[m], il ajoute : « Comme une vertu humaine peut acquérir une valeur divine, si on la rapporte à Dieu, elle peut toujours, dans de telles conditions, être une cause de martyre [2]. » Or, comme il est certain que tout acte de vénération envers la vierge Marie, tel que celui de célébrer la fête de sa conception immaculée dès le premier instant, ainsi que le prescrit l'Eglise, est véritablement un acte de religion ; il est certain aussi, d'après le Docteur angélique, qu'un tel culte peut être une juste cause de martyre. Ainsi donc, comme il serait licite et méritoire de donner sa vie pour la défense de ce culte rendu à Marie, il doit être à plus forte raison licite et méritoire de la donner pour défendre l'objet même de ce culte, qui est la préservation en Marie du péché originel, à laquelle ce culte se réfère. Aussi le pape Benoît XIV, dans son livre *De canon.sanct.*, l. I, cap. XIV, après avoir rappelé que l'Eglise favorise cette doctrine de la préservation de la bienheureuse Vierge immaculée, et avoir dit que personne ne nie que cette doctrine soit la plus pieuse et la plus religieuse, parle ainsi, n. 13 : « L'Eglise compte au nombre des martyrs ceux qui ont reçu la mort de la main des tyrans, soit pour avoir pratiqué des conseils évangéliques, soit pour avoir refusé d'omettre des actes de vertus, qu'ils auraient pu cependant omettre sans péché [3]. » Et, par là, nous répondons suffisamment à l'objection que faisait le soi-disant Lamindo, que donner sa vie pour soutenir la préservation de la mère de Dieu par rapport au péché originel, ne serait point licite, parce que ce sentiment n'est point un dogme de foi (*a*).

1. Omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus hujus modi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat ; et secundum hoc possunt esse martyrii causa.

2. Quia bonum humanum potest effici divinum, si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

3. Inter martyres ab Ecclesia recensentur qui occisi fuerint a tyranno, vel quia sententiam magis religiosam exercebant, vel ne omitterent exercitium alicujus actus virtutis, a quo tamen poterant sine peccato cessare.

a). Nous savons aujourd'hui le contraire. Voir la bulle dogmatique du 8 décembre 1854. (*Note de l'éditeur.*)

TROISIÈME TRAITÉ

De la Justification. — Préambule.

I. Le concile ayant à traiter de la justification, matière qui n'avait été jusqu'alors débattue dans aucun concile, et qui, d'un autre côté, était la source d'où sortaient presque toutes les erreurs des hérétiques modernes, les Pères résolurent d'examiner cette matière longuement et avec le plus grand soin. Pour cela on régla : 1° qu'on lirait les livres des adversaires avec impartialité et dans l'intention sincère, tout en condamnant ce qu'ils contenaient de faux, d'approuver ce qu'ils pouvaient renfermer de vrai; 2° que les théologiens débattraient d'abord, entre eux et à part, les points à examiner, et qu'après les avoir approfondis, ils les proposeraient aux Pères ; 3° que ces théologiens ne s'occuperaient de la rédaction d'aucun décret sans avoir consulté d'abord là-dessus le sentiment des Pères ; 4° que sur chaque question les avis et suffrages se prendraient non en masse, mais de chacun des Pères en particulier.

II. Il fut dit ensuite, que cette matière pouvait se diviser en trois questions principales : la première, de quelle manière la mort de Jésus-Christ est appliquée à celui qui se convertit à la foi, et quelle grâce ce dernier peut mériter en conséquence ; la seconde, que doit faire le pénitent justifié pour se maintenir en état de grâce ; la troisième, que peut ou que doit faire celui qui a perdu la grâce, et si les forces ne lui manquent pas pour la recouvrer ; enfin, en quoi cette justification peut être assimilée à la première. Il fut dit, en outre, qu'il était besoin de traiter du libre arbitre, parce que, pour la justification des adultes, le consentement, qui procède du libre arbitre, est nécessaire.

III. On soumit donc à l'examen les six points suivants : 1° Qu'est-ce que la justification, soit quant à la signification du mot, soit quant à l'essence de la chose? 2° Quelles sont les causes de la justification, c'est-à-dire que fait Dieu en la donnant, et que doit faire l'homme en la recevant? 3° Comment faut-il entendre cette sentence de l'Apôtre, que l'homme est jus-

tifié par la foi ? 4° Quelle part nos œuvres peuvent-elles avoir à notre justification, et quelle part y ont ensuite les sacrements ? 5° Qu'est-ce qui doit précéder, accompagner ou suivre la justification ? 6° De quels textes de l'Ecriture, des traditions, des conciles et des Pères devrait-on étayer les dogmes à établir ?

IV Touchant le premier point, tous convinrent que, quant à la signification du mot, la justification était le passage de l'état d'ennemi à celui d'ami et de fils adoptif de Dieu ; et que, pour ce qui est de l'essence de la chose, la cause formelle de la justification était la charité ou la grâce infuse dans l'âme. On rejeta l'opinion attribuée au maître des Sentences, mais d'avance réprouvée par l'école, que ce n'est point la grâce intérieure qui nous justifie, mais seulement l'assistance extérieure de l'Esprit-Saint. — Touchant le deuxième point, quelques-uns dirent que notre libre arbitre ne concourait pas activement, mais passivement, à notre justification ; mais cette opinion fut rejetée comme non catholique. — Sur le troisième point, les Pères, à l'exception d'un très-petit nombre, s'accordèrent à dire que l'homme est justifié par la foi, non cependant comme cause immédiate, mais seulement comme première disposition et cause éloignée ; du reste, quant à la considérer comme cause formelle, il fut dit que la foi ne justifie qu'autant qu'elle est *informée* (ou amenée à sa perfection) par la charité et la grâce, qui se communique à l'homme au moyen du baptême ou de la pénitence. — Sur le quatrième et le cinquième point, on convint généralement que les œuvres qui disposent à la justification n'ont d'autre mérite que celui de *congruo*, tandis que les autres, faites après la justification et informées (ou perfectionnées) par la grâce, ont le mérite de *condigno* pour conserver et augmenter cette même grâce et acquérir la vie éternelle, mais jamais sans le secours de Dieu, suivant ces paroles de saint Paul : « Non pas moi (seul), mais la grâce de Dieu avec moi [1] »

Passant de là à l'établissement des dogmes, les légats jugèrent qu'il ne fallait pas tout déclarer sous forme de canons

1. Non ego, sed gratia Dei mecum (I *Cor.*, xv, 10).

et d'anathèmes, parce que ce serait là seulement condamner le faux, sans enseigner le vrai ; ils réglèrent donc que la matière serait partagée en décrets qui exposeraient la doctrine catholique, et en canons qui condamneraient les erreurs des hérétiques. On donna ensuite une copie du projet à chacun des Pères, et une autre fut envoyée à Rome. Puis les notes se multiplièrent au point qu'il fallut en faire une troisième rédaction, laquelle encore reçut de nombreux changements. A la fin, les décrets s'achevèrent, mais ils parurent si obscurs et si surchargés de raisonnements, qu'on pria Sepirand, général des augustins, de les refaire, ce dont il s'acquitta ; mais ensuite, à son grand déplaisir, il les vit altérer de nouveau et corriger au point qu'il n'y pouvait plus reconnaître son ouvrage.

IV Finalement, les décrets furent proposés et confirmés en quinze chapitres, de chacun desquels nous parlerons séparément. Nous noterons d'abord ce qui fut dit avant que les décrets fussent dressés. Puis nous exposerons les décrets arrêtés et publiés par le concile, en nous restreignant à en donner la subs tance. Nous rapporterons ensuite quelques remarques du cardinal Pallavicin sur certains passages de ces décrets. Enfin, nous donnerons les canons du concile qui condamnent les erreurs, et qui correspondent chacun à un décret analogue.

VII. Dans le préambule des chapitres, il est dit qu'une foule d'erreurs sur la matière de la justification s'étant récemment répandues, le concile voulait enseigner la vérité sur ce point d'après les Ecritures et la tradition, avec défense expresse pour toute personne de dire ou de croire autre chose. On voit par là que le concile a voulu déclarer être de foi aussi bien le contenu des décrets que celui des canons.

VIII. Dans le chapitre I, est traitée cette question : si soit la nature, soit la loi judaïque pouvait justifier l'homme sans la grâce ; et il dit là dessus, « que tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam, et étant devenus impurs et, comme dit l'Apôtre, enfants de colère, par le fait même de leur naissance, ainsi qu'il a été exposé dans le décret sur le péché originel, ils étaient tellement esclaves du péché et

sous la puissance du diable, que non-seulement les gentils étaient hors d'état de s'en délivrer par les forces de la nature, mais que même les juifs ne pouvaient le faire par le secours que leur présentait de plus la lettre de la loi de Moïse [1] » Dans la première rédaction, on lisait « la loi [2] » qu'on remplaça. pour plus d'explications, par « la lettre de la loi [3].» Il faut savoir que d'abord quelques-uns voulaient qu'on ajoutât au mot *legem* celui de *nudam* ou *solam*, pour ne pas décider que les observances légales n'avaient rien de méritoire ; mais on laissa le passage tel qu'il était, afin de laisser intacte la doctrine commune, contraire à celle du maître des Sentences, qui a dit que les sacrements de la loi mosaïque ne donnaient point la grâce justifiante, pas même comme œuvres louables et pratiquées dans un esprit de foi et de charité : tandis que l'Apôtre enseigne au contraire que les observateurs de la loi sont véritablement justifiés [4] On fit donc bien d'ajouter, afin de condamner seulement ce que saint Paul a condamné dans son épître aux Romains, où il reprenait les Juifs, qui se prévalaient contre les gentils de l'avantage qu'ils s'attribuaient de connaître et d'observer la lettre de la loi.

IX. Il est dit ensuite, dans ce même chapitre premier : « Bien que le libre arbitre ne fût point éteint en eux, quelque affaibli qu'il fût d'ailleurs [5]. » Il y avait d'abord *vulneratum*, « blessé ; » mais ce mot fut changé, et l'on mit *attenuatum* et *inclinatum*, paroles qui s'accommodent également avec les deux opinions de l'école, dont l'une réduit le dommage causé par le péché à la seule perte des dons gratuits, et l'autre y ajoute une certaine altération de l'état où l'homme devait être placé par sa nature.

1. Primum declarat sancta synodus... quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent, facti immundi, et natura filii iræ, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam litteram legis Moysis inde liberari possent.

2. Per legem.

3. Per litteram legis.

4. *Rom.*, II, 13.

5. Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum.

D'autres ensuite voulaient qu'on supprimât tout à fait les mots *attenuatum* et *inclinatum ;* d'autres qu'on y ajoutât « avec soustraction des dons gratuits, » disant que, du reste, la liberté naturelle était restée à l'homme, mais que, si l'on entendait par liberté celle qui faisait qu'auparavant l'homme était libre ou exempt de péché, cette liberté, dès lors, était éteinte en lui. Mais les légats répartirent que, quant à la première partie, on disait justement le libre arbitre affaibli, *attenuatum*, puisque saint Augustin a dit qu'un des dommages causés par le péché originel, c'était la difficulté pour l'homme de faire le bien [2] ; mais que, quant à la seconde, elle est fausse, puisque l'homme, alors même qu'il se relève du péché par la grâce divine, coopère réellement avec Dieu par son libre arbitre.

X. A ce premier chapitre appartiennent le premier des canons : « Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses propres œuvres, accomplies soit par les forces de la nature, soit à l'aide de la doctrine de la loi, sans la grâce divine dont nous sommes redevables à Jésus-Christ : qu'il soit anathème [3]; »

XI. Et le deuxième : « Si quelqu'un dit que la grâce divine est donnée à l'homme en vertu des mérites de Jésus-Christ, à cette seule fin qu'on puisse plus facilement vivre selon la justice et se procurer la vie éternelle, comme si, par son libre arbitre, sans la grâce, on pouvait faire l'un et l'autre, quoique avec peine et difficulté : qu'il soit anathème [4]. »

XII. Dans le chapitre II, il est parlé du bienfait de la rédemption, et on y lit : « De là il est arrivé que le Père céleste, qui même avant la loiavait promis son fils Jésus-Christ, et qui,

1. Cum substractione bonorum gratuitorum.

2. Lib. III, *De lib. arb.*, c. XVIII).

3. Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo : anathema sit.

4. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter, possit : anathema sit.

ensuite, dans le temps de la loi, s'en était de nouveau expliqué à plusieurs saints patriarches, l'a envoyé aux hommes, lorsqu'enfin les temps se sont trouvés heureusement accomplis, et pour qu'il rachetât les Juifs qui étaient sous la loi, et pour que les gentils, qui ne recherchaient point la justice, parvinssent à en obtenir le bienfait, et qu'ainsi tous les hommes fussent adoptés comme enfants de Dieu [1], etc. »

XIII. Et dans le chapitre III, on ajoute : « Quoique Jésus-Christ soit mort pour tous, tous néanmoins ne profitent pas du bienfait de sa mort, mais ceux-là seulement en recueillent le fruit, à qui les mérites de sa passion sont appliqués. Car, de même que les hommes ne naîtraient pas pécheurs, s'ils ne tiraient leur origine d'Adam, de même ils ne seraient jamais justifiés, s'ils ne renaissaient en Jésus-Christ, puisque c'est par cette renaissance qu'en vertu de la passion du Sauveur, la grâce, qui a pour vertu de les justifier, leur est conférée [2] »

XIV, Dans le chapitre IV, on traite de la justification, et il est dit que, d'après les paroles de l'Apôtre : « La justification de l'impie n'est autre chose que le passage de l'état où nous naissons comme enfants d'Adam, à l'état de grâce qui nous rend enfants adoptifs de Dieu par le second Adam, qui est Jésus-Christ notre Sauveur ; et que, depuis que l'Evangile a été promulgué, ce passage d'un état à l'autre ne peut se faire sans l'eau de la régénération ou le vœu d'avoir recours [3]. »

1. Quo factum est, ut cœlestis Pater Jesum filium suum, ante legem, et legis tempore sanctis patribus promissum, ad homines miserit, ut et Judæos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quæ non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent, etc.

2. Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam sicut homines, nisi ex semine Adæ nascerentur, non nascerentur injusti ; ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur.

3. Justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum : quæ translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest.

XV. Au chapitre v, il est parlé de la nécessité qu'il y a pour les adultes de se préparer à la justification, et de la manière dont ils l'obtiennent ; il est dit que l'homme ne peut s'y préparer sans la grâce prévenante, qui l'appelle et l'aide à se convertir sans mérite de sa part ; et, d'un autre côté, que l'homme n'est point effectivement justifié, si d'abord il ne s'y dispose en donnant son assentiment et son concours à l'action de la grâce. Il est dit, en conséquence, « que la justification, dans les adultes, ne peut avoir d'autre principe que la grâce prévenante de Dieu, méritée aux hommes par Jésus-Christ, c'est-à-dire la grâce qu'il leur fait de les appeler, sans qu'aucuns mérites aient précédé de leur part. Par cette prévenance ou cet appel que Dieu leur fait, ces pécheurs, qui jusque là vivaient dans l'éloignement de Dieu, se trouvent excités et aidés à revenir à lui, et disposés par là même à obtenir la justification, qui ne s'accomplit pas néanmoins sans qu'ils donnent eux-mêmes leur assentiment et leur coopération à la grâce ; de sorte que, Dieu faisant pénétrer dans le cœur de l'homme des rayons de lumières de l'Esprit-Saint, ni l'homme n'est purement passif sous l'inspiration divine, puisqu'il peut absolument la rejeter, ni il ne saurait pourtant, sans cette grâce, se porter vers la justice par un mouvement de sa volonté libre, de manière à être justifié devant Dieu. De là ces paroles de l'Ecriture : « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous, » doivent nous rappeler que nous sommes libres ; en même temps que ces autres, qu'elle nous mit à la bouche : « Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis, » doivent nous porter à reconnaître le besoin que nous avons d'être prévenus de la grâce[1]. »

1. Ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum, præveniente gratia, sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, nullis eorum existentibus meritis, ut per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad suam justificationem, eidem gratiæ assentiendo, et cooperando disponantur ; ita ut tangente Deo cor hominis, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abjicere potest : neque sine gratia Dei movere se ad justitiam libera sua voluntate possit. Unde, cum dicitur : « Convertimini ad me, et convertar ad vos (*Zach.*, I, 3) : libertatis nostræ admonemur, cum respondemus : Converte nos, Domine, ad te, et convertemur (*Thren.*, III, 21), Dei nos gratia præveniri confitemur. »

Le P Pie, général des conventuels, voulait qu'après les paroles susdites *illam recipiens*, on ajoutât [1] « puisqu'il est au pouvoir de l'homme de ne pas recevoir la grâce. » Mais on préféra laisser ce qui était écrit, car il n'est pas en notre pouvoir de ne pas recevoir la grâce, Dieu la faisant pénétrer en nous sans nous, tandis que, au contraire, il est en notre pouvoir de la rejeter [2]. Fra Paolo objecte que ce que le concile dit ici, « que l'homme n'est pas purement passif sous l'inspiration divine, puisqu'il peut absolument la rejeter [3], » ne s'accorde pas avec ce qu'enseigne l'Apôtre, que c'est la grâce qui fait la séparation entre les vases de colère et les vases de miséricorde. Mais on lui répond que les deux textes s'accordent très-bien entre eux, puisqu'il est certain que l'homme n'a rien qu'il n'ait reçu de Dieu; d'où il suit que la coopération qu'il donne en recevant l'inspiration divine est elle-même un bienfait de Dieu, qui, comme le dit le concile après saint Augustin, « a voulu que ses dons mêmes se changent en mérites pour nous [4] » Fra Paolo réplique que, si l'on tenait pour vrai que l'homme peut résister à l'inspiration divine, on ne pourrait plus dire à Dieu avec l'Eglise dans ses oraisons : « Attirez à vous, dans votre miséricorde, nos volontés même rebelles [5]. » Nous répondons avec Noël Alexandre que le mot *compelle* ne signifie pas, dans cet endroit, une coaction, mais seulement une impulsion ou une persuasion efficace; comme il faut entendre aussi ce texte de saint Luc : « Allez à travers les chemins et les buissons, et faites-les entrer, afin que ma maison soit remplie [6] »

XVI. En conséquence, on dressa ainsi les canons suivants. Canon 3 : « Si quelqu'un dit qu'un homme peut, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit, et sans son secours, faire des actes de foi, d'espérance, de charité et de repentir, tels qu'il

1. Cum sit in sua potestate illam non recipere.
2. Quippe qui illam abjicere potest.
3. Neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abjicere potest.
4. Voluit esse merita nostra, quæ sunt ipsius dona.
5. Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates.
6. Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.

en faut faire pour obtenir la grâce de la justification ; qu'il soit anathème [1]. »

XVII. Canon 4 : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, quand il est mû et excité de Dieu, et qu'il donne son consentement à Dieu qui l'excite et l'appelle, ne coopère en rien qui lui serve pour l'y disposer et se mettre en état de recevoir la grâce de la justification ; ou qu'il ne peut refuser, s'il le veut, son assentiment, mais qu'il est absolument inactif et purement passif, comme quelque chose d'inanimé ; qu'il soit anathème [2] »

Dans ce canon, on n'avait pas d'abord mis *liberum arbitrium*, mais simplement *hominem ;* ce qui fit que quelques-uns demandèrent que l'on ajoutât, par manière d'explication, que cela devait s'entendre en général [3], disant qu'il pouvait y avoir telle vocation extraordinaire à laquelle l'homme ne pût résister, telle qu'avait été, suivant saint Augustin, la vocation de saint Paul. Mais les Pères ne consentirent point à ajouter cette parenthèse, et ils se contentèrent de changer le mot *hominem* en ceux de *liberum arbitrium :* et cela fort sagement, puisque, dans le cas d'une vocation extraordinaire et nécessitante (si tant est qu'il y en ait de cette espèce), la volonté ne serait plus libre, au lieu qu'en mettant *liberum arbitrium,* on laissait la question intacte.

XVIII. Canon 5 : « Si quelqu'un dit que, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme est perdu et éteint, ou que c'est une chose purement nominale, ou un nom sans réalité, en un mot une fausseté que le démon a fait recevoir dans l'Eglise ; qu'il soit anathème [4]. »

1. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur : anathema sit.

2. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, et vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet ; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere : anathema sit.

3. Universe loquendo.

4. Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, et

XIX. Canon 6 : « Si quelqu'un dit qu'il ne dépend pas de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que c'est Dieu qui opère en lui le mal qu'il fait, de même que le bien, et non-seulement par manière de laisser faire, mais d'une manière tellement propre et directe, que la trahison de Judas n'a pas moins été son propre ouvrage que la vocation de Paul; qu'il soit anathème [1] »

XX. Dans le chapitre VI, on discuta la manière dont l'infidèle ou le pécheur se dispose à recevoir la grâce par divers degrés ou actes de vertu, tels que des actes de foi, de crainte de la justice divine, etc. Sur quoi on fit ce décret : « Les adultes se disposent à recevoir la grâce de la justification lorsque, excités et aidés par la grâce de Dieu, ils se portent vers lui par un libre mouvement de leur volonté, en croyant, d'après la doctrine qui leur est enseignée, la vérité des dogmes révélés de Dieu, et des promesses qu'il nous a faites; comme de ceci en particulier, que Dieu justifie l'impie par un effet de sa grâce, en conséquence de la rédemption que nous a méritée Notre-Seigneur Jésus-Christ; et ensuite, lorsque se reconnaissant eux-mêmes pécheurs, et passant du sentiment de crainte de la justice divine dont l'effet salutaire a été de les ébranler, à la considération de la miséricorde de Dieu, ils s'élèvent jusqu'à l'espérance, par la confiance qu'ils conçoivent d'obtenir leur pardon en vue des mérites du Sauveur [2]. » Ici, il faut noter que, sur ces paroles, « passant du sentimeut de crainte de la justice divine[3], »

extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam : anathema sit.

1. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari : non permissive solum, sed etiam proprie, et per se adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli : anathema sit.

2. Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt : atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.

3. A divinæ justitiæ timore.

quelqu'un des assistants s'avança à dire que la justification du pécheur prenait sa source dans l'espérance, et non dans la crainte; mais le sentiment contraire prévalut, attendu que le pécheur commence à désirer son retour en grâce par suite des tourments que lui causent les remords de ses péchés et de la crainte qu'il conçoit par là même d'en subir le châtiment, et qu'ainsi la crainte est le premier sentiment qui s'élève dans le cœur de celui qui est dans le péché pour en sortir.

XXI. Le même décret porte ensuite : « Et ils commencent à aimer Dieu comme source de toute justice, en même temps que, par ce motif même, ils se portent à la haine et à la détestation du péché, et entrent ainsi dans la voie de la pénitence qui doit précéder la réception du baptême[1]. » Ces dernières paroles furent mises pour distinguer cette sorte de pénitence de la pénitence sacramentelle de la confession. De plus, il faut savoir que d'abord rien dans le décret n'indiquait un acte d'amour; mais les Pères voulurent que cet acte fût compté parmi les autres de cette manière : « Ils commencent à aimer[2] ;» et cela se trouve enregistré dans les actes du concile, comme le rapporte le cardinal Pallavicin dans les termes suivants : « Et il parut bon de joindre à l'acte de foi et à celui d'espérance quelque acte d'amour, parce que si la pénitence venait uniquement de la crainte, sans aucun amour de la justice, et si la douleur n'avait pour cause que le châtiment, et non l'offense faite à Dieu, elle serait infructueuse.

XXII. A ce chapitre VI appartiennent aussi le canon 7 ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que toutes les actions qui se font avant la justification, de quelque manière qu'elles soient faites, sont de véritables péchés, ou qu'elles méritent la haine de Dieu, ou que plus un homme s'efforce de se disposer à la grâce, plus il pèche grièvement; qu'il soit anathème[3]. »

1. Illumque tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt; ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet.

2. Diligere incipiunt.

3. Si quis dixerit, opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri; aut quanto ve-

XXIII. Et le canon 8 : « Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer qui nous porte à recourir à la miséricorde de Dieu, en nous affligeant de nos péchés, ou à nous abstenir de pécher, est un péché, ou qu'elle rend les pécheurs pires qu'ils n'étaient; qu'il soit anathème[1]. »

XXIV Dans le chapitre VII, on explique ce que c'est que la justification, et quelles en sont les causes. Nous avons déjà dit que d'abord on examina la question de savoir si la foi seule suffisait pour justifier l'impie; et que tous furent d'accord que la foi était bien la première disposition, mais que la charité seule était la cause formelle de la justification.

XXV Le nombre des erreurs que les hérétiques du nord ont écrites sur la justification est incalculable. Une des principales, et qui en a produit plusieurs autres, est de prétendre que c'est la foi seule qui justifie ; mais l'Écriture s'oppose à cette erreur; car, outre la foi, elle requiert aussi d'autres actes. L'acte de crainte : « Celui qui est sans crainte ne pourra redevenir juste[2].» De plus, l'acte d'espérance : « Celui qui espère en Dieu sera guéri de ses maux[3] » En outre, l'acte d'amour : « Celui qui est sans affection demeure dans la mort[4]. » « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé[5] » Il faut encore, outre cela, notre propre coopération pour recevoir la grâce: autrement la foi, sans nos œuvres, reste toujours morte, comme l'écrit saint Jacques : « Comme le corps est mort lorsqu'il est sans âme, ainsi la foi est morte lorsqu'elle est sans œuvres[6] » De là vient que saint Paul a dit : « Quand même j'aurais une

hementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare : anathema sit.

1. Si quis dixerit, gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere : anathema sit.

2. Qui sine timore est, non potest justificari (*Eccli.*, I, 28).

3. Qui sperat in Domino sanabitur (*Prov.*, XXVIII, 25).

4. Qui non diligit, manet in morte (I *Joan.*, III, 14).

5. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum (*Luc.*, VII, 47).

6. Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est (c. II, 27).

foi assez forte pour transporter les montagnes, si, d'un autre côté, je n'ai pas la charité, je ne suis rien[1]. »

XXVI. Les novateurs nous opposent ce qu'a dit le même apôtre : « Nous pensons que l'homme est justifié par sa foi sans les œuvres[2]. » Mais on répond à cela que, bien que la foi soit nécessaire à la justification, elle ne suffit cependant pas seule, et qu'il faut les autres actes déjà mentionnés et indiqués par l'Ecriture elle-même. Ils opposent, de plus, cet autre passage de l'apôtre : « Sachant bien que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, ni autrement que par la foi en Jésus-Christ[3] » Mais cela veut dire que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de l'ancienne loi, ou bien encore par celles qui se feraient sans la grâce de Jésus-Christ.

XXVII. Ils nous opposent, en outre, ce qu'on lit dans d'autres endroits de l'Ecriture (*Act.*, XIII, 39, et *Rom.*, X, 9 et s.), savoir, que tous ceux qui croient sont justifiés et sauvés. Mais on doit sous-entendre, pourvu qu'ils ne manquent pas à former les autres actes requis et nécessaires pour être disposés à recevoir la grâce de la justification.

XXVIII. A l'encontre de cette doctrine, il se trouva l'archevêque de Sienne, qui, en plein concile, s'efforça de soutenir que la foi seule suffisait pour justifier l'homme ; mais il fut entendu avec une défaveur générale. Mgr San-Feliz, évêque de la Cava, voulut impertinemment défendre la même opinion, disant que la foi, dès là qu'elle existe, est immédiatement suivie de la justification, dont la charité est bien la compagne, mais non la cause. J'ai dit que ce fut impertinemment qu'il parla ainsi, parce qu'ayant vu son opinion réprouvée dans la première congrégation, au lieu de se corriger, il persista à maintenir son assertion dans la congrégation suivante : mais il ne lui en revint qu'un surcroît de honte. Mgr Conta-

1. Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum (I *Cor.*, XIII, 2).

2. Arbitramur hominem justificari per fidem sine operibus legis.

3. Scientes quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi (*Galat.*, II, 6).

rini, évêque de Bellune, défendit aussi la même opinion, disant que les autres actes qui précèdent la justification et disposent à la recevoir n'étaient que de simples signes de la foi ; mais ce prélat se rétracta dans la congrégation suivante.

XXIX. Plusieurs docteurs ne laissèrent pas de combattre fortement les opposants, et entre autres l'évêque de Bitonto, qui dit que la justification est attribuée à la foi, non comme à sa cause prochaine, mais comme au principe de tout. Bertano donna pour explication que l'homme est justifié non par la foi, mais par le moyen de la foi, et qu'ainsi notre état de justice ne consiste point dans la foi, mais que nous l'obtenons au moyen de la foi. L'évêque de Sinigaglia démontra longuement que la foi est la porte pour arriver à la justification, mais qu'elle ne suffit pas seule pour l'obtenir. Il fut dit, en outre, incidemment dans le cours de la discussion, que, dans l'œuvre de notre justification, il n'y avait rien du nôtre, sinon de ne pas porter obstacle ou résister à la grâce divine qui nous prévenait. Nous ne savons en quel sens il dit cela : du reste, il est certain que, dans l'acte de la justification, le libre arbitre de l'homme, comme les Pères l'établirent en principe, concourt non pas passivement ou négativement, mais activement, ainsi que nous avons rapporté qu'il fût dit au chapitre v, où nous lisons : « Que la justification (des adultes) ne s'accomplit pas sans concours de leur part, ni sans leur coopération à la grâce [1].» Et, dans le canon 4, où l'on condamna la proposition suivante : « Que le libre arbitre, quand il est mû et excité de Dieu, et qu'il donne son consentement à Dieu qui l'excite et l'appelle, ne coopère en rien qui lui serve pour s'y disposer et se mettre en état de recevoir la grâce de la justification [2]. »

XXX. Ces mêmes prélats de Sienne, de la Cava et de Bellune, qui avaient tant déplu en attribuant toute la justification à la foi seule, à l'exclusion des autres actes, ne furent pas entendus

1. Eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponuntur.
2. Liberum arbitrium a Deo motum nihil cooperari assentiendo Deo excitandi, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat.

avec moins de répugnance, quand ils prétendirent attribuer toute la justification aux mérites de Jésus-Christ, et rien aux actes de l'homme qui le disposent à être justifié. Au contraire, on écouta avec faveur l'archevêque de Matera, qui soutint contradictoirement que les actes qui disposent à la justification dépendent, à la vérité, de la grâce, mais qu'ils sont en même temps les nôtres, et que ce que disent les conciles, que la justification est l'œuvre de la grâce, n'empêche pas qu'on puisse dire aussi qu'elle est notre œuvre, et il allégua à son appui l'autorité de saint Augustin sur le psaume CXLV, et de saint Basile dans sa *Somme des choses morales*.

XXXI. De plus, l'évêque de Calahorra, Bernard Diaz, dit que l'infidèle ne pouvait, par aucun acte personnel, se disposer d'avance à mériter sa vocation, qui est un pur don de Dieu ; mais qu'une fois appelé de Dieu, l'homme est libre de résister à son appel ou de lui obéir, et qu'alors, s'il reçoit le baptême, en y joignant des actes de foi, d'espérance, de détestation de ses péchés, et de conversion à Dieu, il obtient la grâce divine. De sorte qu'il y a deux choses que Dieu opère en nous sans nous, savoir, la vocation au bien, et l'infusion de la grâce justifiante. Il dépend ensuite de nous d'accepter l'une et l'autre, mais toujours avec l'aide de Dieu : la vocation, en y obéissant ; la justification, en l'acceptant volontairement de Dieu qui nous l'offre. Et, dans l'usage de ces deux dons, nous coopérons avec Dieu de manière que nos bonnes œuvres sont toutes de Dieu, et en même temps toutes de nous : de Dieu, comme agent principal; de nous, comme agents secondaires. Et, par ce qui a été dit plus haut, que l'infidèle ne peut, par aucun acte personnel, se disposer à mériter sa vocation, il faut entendre qu'il ne peut s'y disposer, ni *de condigno*, ni *de congruo*, parce qu'un acte, pour avoir le mérite *de congruo*, doit être non-seulement naturellement, mais surnaturellement vertueux, ce qui ne peut se dire des actes de l'infidèle, qui, étant privé de la foi, ne peut produire des actes de vertu surnaturels.

XXXII. L'évêque de Castellamare dit, de son côté, que nos œuvres, en tant qu'elles proviennent de nous seuls, n'ont aucune

sorte de mérite à l'égard du salut éternel; mais qu'en tant qu'elles proviennent de la grâce prévenante, elles ont un mérite de *congruo;* enfin que, quand elles proviennent de la grâce justifiante, et en même temps de notre libre arbitre, elles ont un mérite *de condigno* par rapport à une augmentation de grâce et à l'obtention de la gloire céleste, conformément à la promesse divine, exprimée ainsi par saint Paul : « La couronne de justice m'est réservée[1]. » Il ajouta que, quant à la première justification, l'acte de foi était nécessaire, parce que, sans cet acte, on n'acquérait pas l'habitude, et que, sans l'habitude de la foi, l'homme n'était point justifié; mais que, pour la seconde, l'acte de foi n'était point requis, supposé que le pécheur déjà justifié conserve l'habitude de la foi, que le péché tout seul ne fait pas perdre; et il ajouta, par manière d'explication, qu'il entendait parler de l'acte exprès et formel, car d'ailleurs il faut toujours faire en cela quelque exercice de sa foi.

XXXIII. Cette discussion étant terminée, on formula le décret du concile formant le chapitre VII, où il est dit que, du moment où le pécheur apporte les dispositions requises, il obtient sa justification, qui fait que, d'ennemi de Dieu, il devient son ami et héritier du paradis.

« Cette justification, si on en recherche les causes, a premièrement pour cause finale la gloire de Dieu et de Jésus-Christ, et la vie éternelle. Pour cause efficiente, elle a Dieu même, qui nous purifie et nous sanctifie dans sa miséricorde, sans que nous l'ayons mérité, et nous marque du sceau et de l'onction de l'Esprit-Saint, promis dans les Ecritures, et qui est le gage de l'héritage que nous sommes appelés à posséder un jour. La cause méritoire de notre justification, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, fils unique et bien-aimé de Dieu, qui, par l'amour extrême dont il nous a aimés, tandis que nous étions ses ennemis, nous a mérité notre justification et a satisfait pour nous à Dieu son père, par sa très-sainte passion endurée sur l'arbre de la croix. La cause instrumentale, c'est le sacrement de baptême, qui est le

1. Servata est mihi corona justitiæ (II *Tim.*, IV, 3).

sacrement de la foi, sans lequel personne ne peut être justifié. Enfin, la cause formelle de la justification, c'est uniquement la justice de Dieu, non celle dont il est juste lui-même, mais celle dont il nous rend justes ; et qui fait que nous ne sommes pas simplement réputés justes, mais que nous en portons le nom avec vérité et que nous le sommes véritablement, chacun de nous recevant en soi-même la justice, selon la mesure qui lui convient, et selon le partage qu'en fait le Saint-Esprit, comme il lui plaît, et suivant la disposition et la coopération que chacun peut y apporter Car, quoique personne ne puisse être juste, que celui à qui les mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont communiqués, il faut entendre cependant que cela se fait dans la justification du pécheur, lorsqu'en vertu des mérites de cette même passion, la divine charité est répandue par le Saint-Esprit dans le cœur de ceux qui sont justifiés, et y demeure comme une qualité qui y devient inhérente. De là vient que, dans cette œuvre de la justification, l'homme reçoit, avec la rémission de ses péchés, tous ces dons infus appelés la foi, l'espérance et la charité, par son union à Jésus-Christ, à qui il est enté pour ainsi dire. Car la foi elle-même, si elle n'est accompagnée de l'espérance et de la charité, ne suffit pas pour nous unir parfaitement à Jésus-Christ, ni pour nous rendre des membres vivants de son corps mystique. C'est en ce sens que nous disons avec beaucoup de vérité, que la foi sans les œuvres est morte et devient inutile, et qu'en Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne sert de rien, mais que ce qui sert beaucoup, c'est la foi animée de la charité. C'est cette sorte de foi que les catéchumènes, conformément à la tradition venue des apôtres, demandent à l'Eglise, lorsqu'au moment de recevoir le baptême, ils demandent la foi qui puisse leur procurer la vie éternelle ; car elle ne la procurerait pas, si elle n'était accompagnée de l'espérance et de la charité[1] »

1. Hanc dispositionem, seu præparationem, justificatio ipsa consequitur : quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, et donorum; unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ. Justificationis causæ sunt : finalis quidem, gloria Dei et

XXXIV. Par ce décret, on condamna les erreurs de Luther, qui niait la vérité intrinsèque de la justification, et prétendait que l'homme ne devenait pas réellement juste, mais était seulement réputé tel par imputation de la justice extrinsèque de Jésus-Christ. Le concile dit, au contraire, que la cause formelle de la justification c'est la justice de Dieu, non celle dont il est juste lui-même, mais celle dont il nous rend justes, et qui fait que nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais que nous le sommes véritablement [1].

XXXV Ainsi, comme l'enseigne le concile, la grâce s'imprime formellement dans l'âme par un certain don interne qui s'unit à elle et la pénètre, et la purifie et la sanctifie par ce moyen, selon ces paroles de l'Apôtre : « C'est ce que quelques-uns de vous ont été autrefois ; mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été purifiés [2] » La grâce ne consiste donc point dans la seule imputation de la justice de Jésus-

Christi, et vita æterna : efficiens vero Deus : meritoria, Jesus Christus, qui in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit : instrumentalis, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contingit justificatio : demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus; justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem senctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret; unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo, per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse; et in Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere, neque præputium; sed fidem, quæ per caritatem operatur. Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem, quam sine spe, et caritate fides præstare non potest, etc.

1. Causa formalis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit... et non modo reputamur, sed vere justi sumus.

2. Hæc quondam fuistis ; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis (I *Cor.*, VI, 11).

Christ, ni dans la seule rémission des péchés; mais elle consiste aussi dans la rénovation intérieure de l'homme, qui, par l'effet de la grâce, parvient à se dépouiller du vieil Adam, pour se revêtir de l'homme nouveau, qui est Jésus-Christ, ainsi que l'écrit l'Apôtre : « Renouvelez-vous dans l'intérieur de votre âme, et revêtez-vous de l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu, dans une justice et une sainteté véritables [1] » Voilà en quels termes précis l'Apôtre fait mention de la rénovation interne qu'opère en nous la grâce de Jésus-Christ, et qui est telle que l'homme, par le moyen de cette grâce, d'ennemi devient ami et fils adoptif de Dieu, et, de plus, héritier du paradis, comme parle l'Ecriture : car ce n'est pas le simple pardon des péchés commis qui peut nous rendre ainsi amis et fils adoptifs, et bien méritants de notre souverain Maître; mais uniquement la vertu de la divine charité, qui nous fait acquérir la bienveillance de Dieu et la qualité de ses fils adoptifs, comme dit saint Paul : « La charité divine a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné [2]. » Et au chapitre VIII, 15, il ajoute : « Vous avez reçu l'esprit des enfants d'adoption, qui nous donne le droit de dire à Dieu : Mon père [3]. » Il n'est donc pas vrai, quoi qu'en disent nos adversaires, que la justice de Jésus-Christ, nous rende justes par la seule imputation qui nous en serait faite, mais parce qu'en vertu de cette justice, la grâce se répand en nous et nous rend justes.

XXXVI. Ils opposent ce texte : « Jésus-Christ nous a été donné pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption [4]. » Donc, disent-ils, il est bien entendu que c'est la justice de Jésus-Christ, en tant qu'elle nous est imputée, qui nous justifie. — Nous répondons que la justice

1. Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis (*Ephes.*, IV, 23, 24).

2. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (*Rom.*, V, 5).

3. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : « Abba (Pater).

4. Qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.

de Jésus-Christ est bien la cause méritoire de notre justice, et que c'est par ses mérites que nous obtenons la grâce qui nous rend justes; mais de même que l'Apôtre, en disant : « Jésus-Christ s'est donné pour être notre sagesse [1], » n'a pu vouloir dire que la sagesse de Jésus-Christ nous était imputée, mais bien que la sagesse de Jésus-Christ nous rendait sages; de même, quand il dit : « Il nous a été donné pour être notre justice [2], » il n'a pas voulu dire que la justice de Jésus-Christ nous rende justes par imputation, mais que cette justice, c'est-à-dire ses mérites nous rendent justes par le moyen de la grâce justifiante, qui nous fait participants de la nature divine, comme parle saint Pierre [3]

XXXVII. Ils opposent encore ce passage du psaume XXXI, 1 et 2 : « Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises, et dont les péchés sont couverts; bienheureux l'homme à qui le Seigneur n'a point imputé le péché [4] » On voit par là, disent-ils, que les péchés ne sont pas ôtés, mais couverts en ce qu'ils ne sont pas imputés au pécheur. Oui, ils sont couverts, mais de telle façon qu'il sont vraiment enlevés et effacés, puisque, à l'égard de Dieu, pour qui tout est à découvert, dire qu'ils sont couverts, c'est faire entendre qu'ils sont enlevés et effacés; et c'est là l'explication que donne saint Augustin sur le psaume cité, et que nous a fournie David lui-même, quand il a dit : « Effacez mes iniquités, selon la multitude de vos miséricordes [5]. » Il priait le Seigneur d'effacer son péché, et non de le couvrir seulement. Saint Jean dit de même, en montrant Jésus-Christ : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde [6]. » Ce qui s'efface ou s'enlève n'est pas seulement couvert, mais est tout à fait détruit. Et c'est ce qui doit se conclure de l'impossibilité qu'il y a à ce que la grâce s'établisse là où

1. Factus est nobis sapientia.
2. Factus est nobis justitia.
3. II *Petr.*, I, 4.
4. Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata : beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.
5. Secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam (*Ps.* L, 2).
6. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.

le péché demeure. Aussi Ezéchiel dit-il que les péchés abolis par la pénitence demeurent tellement effacés devant Dieu, qu'il en perd, pour ainsi dire, la mémoire : « Si l'impie fait pénitence de tous ses péchés..., il vivra certainement et ne mourra point...; je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il aura commises [1]. » Quand donc David a dit : « Bienheureux est l'homme à qui Dieu n'a point imputé son péché [2], » c'est en ce sens que le Seigneur, effaçant par sa grâce son péché, ne le lui impute plus, mais le lui remet entièrement quant à la faute, aussi bien que quant à la peine elle-même qu'il mérite.

XXXVIII. Par ce même décret du chapitre VII, fut réprouvée l'opinion de Seripand, qui distinguait deux justices, l'une intrinsèque, et l'autre extrinsèque. Voici ce qu'il en disait : La première, c'est-à-dire l'intrinsèque, nous fait passer de l'état de pécheurs à celui de fils de Dieu, et ensuite nous fait opérer de bonnes œuvres, en vertu de la grâce même ; la seconde, c'est-à-dire l'extrinsèque, consiste dans la justice et les mérites de Jésus-Christ, lesquels nous sont imputés comme nôtres, selon la mesure qu'il plaît à Dieu. D'où il inférait que la première justice n'était point parfaite sans la seconde, ni suffisante pour nous faire obtenir la gloire, suivant ces paroles de l'Apôtre : « Les souffrances de la vie présente n'ont aucune proportion avec la gloire qui éclatera un jour dans nos personnes [3]. » Et, de là il inférait que la justification s'effectuait par la foi, et non par les œuvres, puisque la première justification, qui consiste dans le passage de l'inimitié à l'amitié de Dieu, n'est point le prix de nos œuvres, qui ne peuvent être méritoires avant que nous soyons justifiés ; mais qu'elle est un pur effet de la miséricorde du Sauveur. Parlant ensuite des œuvres faites après qu'on a été justifié, il disait que la justice de l'homme ne devait pas être attribuée à ses œuvres toutes seules, mais aussi à la

1. Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis... vita vivet, et non morietur.... omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor (*Ezech.*, XVIII, 21 et 22).

2. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.

3. Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam promerendam, quæ revelabitur in nobis (*Rom.*, VIII, 18).

foi, puisque c'est par la foi qu'est appliquée la seconde justice du Christ, qui supplée ce qui manque à la première.

XXXIX. Cinq théologiens seulement, parmi lesquels trois augustins, c'est-à-dire de son ordre, approuvèrent cette doctrine de Seripand, que, pour acquérir la vie éternelle, il fallait l'imputation de la justice de Jésus-Christ ; mais tous les autres se prononcèrent contre, et particulièrement le P Lainez, de la compagnie de Jésus, qui publia un long traité contre Seripand. On lui répondit donc, et, entre autres choses, il fut dit qu'il y avait deux sortes de causes : les unes qui produisent leur effet de telle sorte que cet effet n'a plus besoin d'elles pour se conserver, par exemple, un fils, quand il a été une fois engendré par son père; les autres, dont les effets dépendent de l'action de leur cause, aussi bien dans leur conservation que dans leur production : telle est la lumière, qui dépend à tout instant de l'action du soleil. C'est de cette dernière manière que nous dépendons de Dieu, qui nous conserve ainsi, et dans la vie temporelle, et dans la vie spirituelle de la grâce. Et, pour obtenir la gloire, il n'est pas besoin pour nous de deux justices, l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque, par l'imputation qui nous serait faite des mérites de Jésus-Christ; mais c'est la même justice intrinsèque, en tant qu'elle est un effet des mérites de Jésus-Christ, qui nous relève de l'état de péché et ensuite nous fait produire des œuvres de vie éternelle, lesquelles nous obtiennent la gloire, conséquemment à la promesse que Dieu nous a faite en considération des mérites du Sauveur. D'où les docteurs conclurent que la grâce infuse gratuitement en nous suffit seule pour nous appliquer parfaitement les mérites de Jésus-Christ, sans qu'il soit besoin pour cela que la justice extrinsèque vienne suppléer au défaut de l'intrinsèque, comme le prétendait Seripand, puisque l'intrinsèque est une véritable participation à l'extrinsèque, c'est-à-dire à la justice de Jésus-Christ.

XL. Bellarmin dit [1] que cette doctrine de Seripand avait été avant lui celle d'Albert Pighi, qui, lui aussi, voulait que l'homme

1. Controv., *De justific.*, lib. I, c. II, *circ. fin.*

fût justifié en partie par la justice intrinsèque, et en partie par l'imputation de la justice de Jésus-Christ; mais que cette opinion est contraire à ce que dit le concile, que la cause formelle de la justification est uniquement la justice de Dieu, non celle dont il est juste lui-même, mais celle dont il nous rend justes [1]. » D'où Bellarmin conclut ainsi « Si la justice inhérente à l'âme est la cause formelle de la justification prise en elle-même, il n'est donc point besoin de l'imputation de la justice de Jésus-Christ, pour rendre complète cette justification supposée imparfaite ou simplement commencée [2]. » Et il ajoute que l'opinion de Pighi se trouve sans aucun doute condamnée dans le canon 10, par lequel sont anathématisés ceux qui diraient que c'est la justice même de Jésus-Christ qui nous constitue formellement à l'état de justice.

XLI. En troisième lieu, on réprouva de même l'opinion de l'évêque de Bitonto, qui distinguait deux sortes de justification de l'impie : la première, par laquelle ses péchés lui sont remis ; la seconde, par laquelle il acquiert la justice ; et qui disait que la première justification, qui consiste dans la rémission des péchés, s'opère par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, et la seconde, qui produit la justice, s'opère par la grâce infuse dans l'âme à l'instant même où l'on est délivré de l'état de péché, au lieu de nous être imputée, en dehors de nous, par les mérites de Jésus-Christ, comme le prétendent les luthériens. Mais cette opinion, qui distingue deux causes formelles de justification, savoir la rémission des péchés et l'infusion de la grâce, est, selon Bellarmin [3], contraire à la décision du concile, qui a dit, dans ce chapite VII, que la cause formelle est unique, à savoir la seule justice de Dieu infuse et inhérente en nous. Et il ajoute que le concile ne fait séparément

1. Unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.

2. Si justitia inhærens est formalis causa absolutæ justificationis, non igitur requiritur imputatio justitiæ Christi, quæ justificationem alioqui inchoatam et imperfectam absolvat.

3. *De justif.*, lib. II, c. II, § Quod si concilium.

mention de la rémission des péchés et de l'infusion de la grâce, que pour désigner les deux effets d'une même cause, qui sont de dégager l'impie de l'état d'inimitié, et de le faire passer à celui d'amitié avec Dieu, par le moyen de la justification.

XLII. Quatrièmement, il faut remarquer que les uns voulant que la justification s'effectue par une grâce distincte de la charité, et les autres par la charité elle-même sans autre grâce justifiante distincte de la charité, le concile a fait usage indifféremment de l'un ou de l'autre terme, afin de laisser la question indécise.

XLIII. Cinquièmement, quelques-uns disaient que, dans ce décret, la charité était indiquée comme cause formelle de la justification par ces mots : « La foi qui opère par la charité[1], » tandis que, dans le chapitre VI précédent, la charité était seulement désignée comme préparation à la justification. Mais on leur répondit que dans le chapitre VI les mots « commencent à aimer Dieu[2], » désignent une charité qui n'emporte pas avec elle l'état de justice, ou, pour parler plus exactement, un simple commencement de charité ; au lieu que dans ce chapitre VII, il est question de la charité parfaite qui justifie l'homme.

XLIV Sixièmement, Pallavicin observe que dans ce chapitre l'intention du concile fut d'affirmer l'habitude infuse de la justice, mais non l'acte propre de cet état : car un membre de l'assemblée ayant demandé qu'il fût expressément déclaré que, dans la justification, la grâce se donnait par manière d'habitude infuse, on lui répondit que cela résultait assez clairement de ces termes, « la charité de Dieu est inhérente[3], » la qualité d'être inhérente impliquant stabilité, ce qui ne convient qu'aux habitudes, et non aux actes.

XLV Fra Paolo objecte que ces paroles du concile, dans ce même chapitre VII, « recevant en nous la justice, chacun dans la mesure qu'il plaît au Saint-Esprit de lui départir[4], » sont en

1. Fidem quæ per charitatem operatur.
2. Diligere incipiunt.
3. Caritas Dei inhæret.
4. Justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult.

contradiction avec celles qui suivent immédiatement, « et selon la disposition et la coopération que chacun peut y apporter[1], » parce que, si la disposition de l'homme est nécessaire, Dieu ne donne donc pas la justice comme il lui plaît, *prout vult*, et s'il la donne comme il lui plaît, *prout vult*, on ne peut donc pas dire qu'il la donne « selon la disposition et la coopération que chacun peut y apporter[2]. » On lui répond par ce qu'enseigne saint Augustin, que la volonté de l'homme a besoin de la grâce, « tant pour se préparer à la recevoir, que pour s'en aider après cette préparation[3] » D'où il suit que le concile s'est bien exprimé en disant : *Secundum mensuram prout* (*Spiritus Sanctus*) *vult*, et en ajoutant : *Et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*.

XLVI. A ce chapitre VII, appartiennent les canons suivants :

Canon 9 : « Si quelqu'un dit que l'homme est justifié par la foi seule, en sorte que, pour obtenir la grâce de la justification, il n'ait besoin d'y coopérer en rien, et qu'il ne soit nullement nécessaire qu'il s'y prépare et s'y dispose par le mouvement de sa volonté ; qu'il soit anathème[4]. »

Canon 10 : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés indépendamment de la justice de Jésus-Christ, tandis que c'est par l'application qui nous en est faite qu'il nous a mérité de l'être ; ou bien encore que c'est cette justice même de Jésus-Christ qui nous constitue formellement justes ; qu'il soit anathème[5]. »

Canon 11 : « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés, soit par la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, soit par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la

1. Et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

2. Secundum propriam cujusque dispositionem.

3. Voluntatem hominis et præparat adjuvandam et adjuvat præparatam (*Enchirid.*, XXXII, 9).

4. Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequemdam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi : anathema sit.

5. Si quis dixerit homines, sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari; aut per eam ipsam formaliter justos esse : anathema sit.

charité, qui doit au contraire être répandue dens leurs cœurs par l'Esprit-Saint et y rester inhérente ; ou bien encore, que la grâce qui nous justifie est une simple faveur de Dieu ; qu'il soit anathème [1] »

XLVII. Dans le chapitre VIII, on explique comment doit s'entendre cette parole de l'Apôtre que l'impie est justifié par la foi [2] : et que sa justification est gratuite [3]. Et le concile déclare que ces paroles de l'Apôtre doivent s'entendre « en ce sens que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification ; et d'un côté que rien de tout ce qui précède la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut nous procurer cette grâce elle-même [4]. » Il est ici question non du mérite *de congruo*, mais du mérite *de condigno* ; car quelques-uns ayant demandé que ces mots fussent supprimés, comme dépréciant les œuvres faites en vertu de la foi, on répondit que de telles œuvres ne méritent pas la justification comme leur étant due. Ainsi l'on voit qu'il s'agit ici du mérite *de condigno*. Et même, tandis qu'on s'occupait de fixer le sens de ces mots de l'Apôtre, « Justifiés gratuitement par la grâce de Dieu [5], » comme quelques-uns disaient qu'on devait les expliquer en disant que la foi est un don gracieux de Dieu, on désapprouva cet avis, par la raison que, même en supposant la foi dans le pécheur, il est encore vrai que Dieu le justifie gratuitement. D'autres voulaient qu'on exprimât que « la justification s'opère sans les œuvres ; » mais une clause semblable fut également rejetée, attendu que, outre la foi, quelques autres

1. Si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat : aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei : anathema sit.

2. Arbitramur autem justificari hominem per fidem (*Rom.*, III, 28).

3. Justificari gratis per gratiam ejus (*Rom.*, III, 24).

4. Ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

5. Justificati gratis per gratiam, etc.

actes sont de même nécessaires pour la justification à titre de dispositions préalables.

XLVIII. Dans le chapitre IX, on stigmatisa cette vaine confiance dont se targuent les hérétiques, que les péchés se remettent ou sont déjà remis par cette confiance même, et que nul n'est justifié s'il ne croit fermement l'être. Le concile déclara au contraire, que personne ne doit être sans crainte, parce que nul ne peut savoir s'il a obtenu la grâce, de cette certitude qui donne la foi, et qui exclut tout danger d'erreur. Personne donc, à moins d'une révélation de Dieu toute particulière, ne peut croire comme de foi que ses péchés lui sont effectivement pardonnés. « Personne, en effet, ne sait s'il est digne d'amour ou de haine [1] » Et c'est ce qui faisait dire à l'Apôtre : « Ma conscience ne me reproche rien ; mais je ne me regarde pas pour cela comme assuré de ma justification [2] » Jérémie disait dans le même sens : « Le cœur de l'homme est un abîme de corruption ; et qui pourra le connaître [3] ? » Ainsi aucun pécheur, du moment où il sait certainement avoir été dans un temps ennemi de Dieu par quelque péché commis, ne peut savoir ensuite avec une certitude absolue qu'il soit rentré en grâce avec Dieu par une conversion sincère.

XLIX. Les novateurs opposent 1° ce que dit l'Apôtre, que « l'Esprit-Saint rend témoignage à notre esprit que nous sommes des enfants de Dieu [4]. » Mais on leur répond que l'Esprit-Saint nous rend ce témoignage, non par révélation divine ni par des signes infaillibles, mais seulement par le moyen de certaines conjectures, lesquelles ne peuvent donner qu'une certitude présomptive et morale, mais non évidente, comme l'enseignent les saints Pères cités par Bellarmin [5].

1. Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit (*Eccles.*, IX, 1).
2. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum (I *Cor.*, IV, 4).
3. Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud ? (*Jerem.*, XVII, 19).
4. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei (*Rom.*, VIII, 16).
5. *De justif.*, lib. III, cap. IX et X.

L. Ils objectent en second lieu que l'espérance chrétienne est comparée (*Hebr* VI, 19) à une ancre, à cause de sa solidité, qui ne peut faire défaut; et ils ajoutent que cette espérance ne pourrait être solide, si nous ne croyions avec une pleine assurance que nos péchés nous sont remis. Nous répondons que l'espérance théologique est non-seulement très-certaine, mais encore infaillible de foi divine du côté de Dieu; ce qui fait que saint Thomas l'a définie ainsi : « L'espérance est une attente certaine de la béatitude [1]. » Elle est certaine, parce que, comme l'écrit ce saint docteur, elle s'appuie principalement sur la toute-puissance de Dieu et sa miséricorde [2]; attributs que nous savons de foi divine être en Dieu (*S. Thom.*, 2-2, q. 18, a. 4, ad 2m). Mais l'effet de cette espérance dépend non-seulement de Dieu, mais aussi de notre coopération; et celle-ci, dont nous sommes les maîtres, peut faire défaut, sinon dans le moment présent, au moins dans l'avenir, comme l'enseigne le concile dans ce même chapitre IX : « Chacun, quand il considère sa propre faiblesse, doit craindre de n'être pas en état de grâce [3]. » C'est pourquoi le concile ajoute dans les chapitres XII et XIII, que nul ne peut se promettre avec une certitude absolue d'être en état de grâce ni d'y persévérer

LI. Tournely dit cependant, et avec raison, que bien que l'état même de grâce n'exclue pas toute crainte, néanmoins l'espérance chrétienne a cela de propre, qu'elle chasse ces frayeurs excessives qui tourmentent parfois les âmes des justes, et elle est si grande, ajoute-t-il, qu'elle suffit pour produire une certitude morale, laquelle leur fait goûter une tranquillité de conscience raisonnable [4] Mais cela ne vient pas d'une certitude de foi divine qu'on soit en état de grâce, comme le veulent les hérétiques; mais de l'exercice de la charité que les justes pratiquent envers Dieu, comme l'écrivent saint Ambroise, saint Augustin et saint Bernard *in Cantica*.

1. Spes est certa expectatio beatitudinis.
2. Innititur principaliter divinæ omnipotentiæ et misericordiæ.
3. Quilibet, dum propriam infirmitatem respicit, de sua gratia dubitare potest.
4. Quo fit ut legitima conscientiæ pace fruantur.

LII. Les hérétiques confondent maladroitement la certitude de foi avec la certitude de confiance (la confiance est cette espérance qui naît de la foi). Mais leur erreur est palpable, car la certitude de foi exclut tout doute, tandis que la certitude de confiance, laquelle s'appuie à la fois, et sur la promesse divine, et sur notre coopération, attendu que celle-ci peut faire défaut, ne saurait quant à elle-même être absolument assurée. Et de là il suit, comme nous l'avons dit, que personne, à moins d'une révélation spéciale, ne peut croire comme de foi qu'il est juste, encore moins qu'il est prédestiné, deux erreurs embrassées et enseignées par Calvin.

LIII. Fra Paolo dissimule dans son histoire les arguments donnés en preuve de cette vraie doctrine du concile, et met en avant les raisons à l'appui de l'opinion contraire, laquelle attribue à tous les justes la prétendue certitude de leur état de grâce. Il rapporte entre autres les paroles du Rédempteur au paralytique : « Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis [1], » qui disent bien que le paralytique fut pardonné par sa confiance dans son pardon. Mais on répond à cela que Notre-Seigneur, qui faisait au paralytique le don d'espérance et de foi, lui donnait aussi la grâce de la charité et de la pénitence au moyen desquelles il recevait son pardon.

LIV Le P Pie, général des conventuels, voulait, conséquemment à la doctrine de Scot, ce coryphée de son ordre, que le concile fît exception pour certains cas particuliers, où quelqu'un pourrait avoir la certitude de foi divine d'être en état de grâce. Mais l'archevêque de Nassia prouva amplement qu'une telle certitude ne pouvait résulter que d'une révélation spéciale de Dieu, puisque l'Apôtre, avec tant de motifs de se croire en état de grâce, craignait néanmoins, et disait de lui-même : « Ma conscience ne me reproche rien; mais je ne suis pas justifié pour cela [2]. » Et le cardinal Pacheco cita un passage à l'appui du dernier chapitre du titre *De purgat. can.*, où l'on voit le pape

1. Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua (*Matth.*, IX, 2).
2. Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum (I *Cor.*, IV, 4).

Innocent III blâmer un archevêque qui voulait assurer avec serment que ses péchés lui avaient été pardonnés.

LV C'est pourquoi il fut dit dans ce chapitre IX : « Quoique nous soyons obligés de croire que les péchés ne sont remis et ne l'ont jamais été que par un don gratuit de la divine miséricorde et en vue de Jésus-Christ, il ne faut cependant pas dire que les péchés soient remis ou l'aient jamais été à personne, par cela seul qu'on se flatte d'avoir la certitude de la rémission de ses péchés, et qu'on se repose sur cette confiance vaine et présomptueuse, puisqu'elle peut se montrer dans des hérétiques et des schismatiques, comme elle se rencontre effectivement dans ceux de notre temps, qui s'en font une arme et un sujet de gloire contre l'Eglise catholique. Il faut bien se garder aussi de soutenir que, pour être justifié, il est indispensable d'en avoir une assurance exempte de toute sorte de doute, comme s'il n'y avait personne d'absous de ses péchés et de justifié devant Dieu, que celui qui croit l'être avec certitude, et qu'il n'y eût qu'une foi de cette espèce qui pût pleinement assurer l'absolution et la justification du pécheur; comme si enfin celui qui n'aurait pas cette croyance doutait par cela même des promesses de Dieu, et de l'efficacité de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Car autant quiconque a quelques sentiments de piété ne saurait douter de la miséricorde de Dieu, des mérites de Jésus-Christ, et de la vertu et de l'efficacité des sacrements, autant doit-on se défier de soi-même, et craindre de n'être pas en état de grâce, quand on considère sa propre faiblesse, puisque personne ne peut savoir comme de foi, ou d'une certitude qui exclue tout doute, qu'on possède effectivement la grâce de Dieu[1]. »

1. Quamvis autem necessarium sit credere neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum, nemini tamen fiduciam, et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti peccata dimitti dicendum est, cum apud hæreticos contra Ecclesiam catholicam prædicetur vana hæc fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque dubitatione apud semetipsos statuere se esse justificatos, neminemque justificari, nisi qui certo credat se justificatum esse, atque hac sola fide justificationem perfici; quasi qui hoc

LVI. Catharin, nonobstant ce décret du concile, s'obstina à soutenir, comme il l'avait fait avant le décret, que dans certains cas on peut avoir la certitude de foi que quelqu'un est en état de grâce. Il distinguait pour cela deux sortes de foi : la foi catholique, c'est-à-dire universelle, des articles approuvés par l'Eglise, et c'est pour les objets de cette foi qu'on ne pouvait, disait-il, supposer l'erreur; de sorte que, par là même que l'Eglise propose un article comme étant de foi, il ne peut jamais être faux; puis il prétendait qu'on pouvait avoir une autre sorte de foi touchant quelque objet particulier, si cet objet dépendait en même temps d'un dogme de foi et de quelque vérité dont on ait l'évidence par les lumières naturelles. Par exemple, disait-il, il est certain qu'un homme baptisé n'a plus la faute originelle. Or, je sais que j'ai baptisé un enfant ; je puis donc faire un acte de foi, du moment où l'objet de cet acte existe réellement, comme ce serait ici le cas, que cet enfant est délivré du péché, appliquant ainsi à un cas particulier ce que l'Eglise enseigne généralement. Mais bien que j'aie l'évidence morale et que je puisse croire, en conséquence, comme de foi que cet enfant n'a plus le péché originel, cependant cela pourrait se trouver faux, si, par exemple, la liqueur que j'ai prise pour de l'eau était le produit de la distillation d'une plante, matière impropre au baptême. Ainsi raisonnait Catharin.

LVII. Bellarmin (*De justif.*, lib. III, cap. III), d'accord avec Soto, réprouve cette doctrine, et dit que, quoiqu'elle diffère beaucoup de l'hérésie de Luther, néanmoins c'est avec raison qu'on la tient pour erronée, puisque le concile a dit : « Que chacun doit craindre de ne pas être en état de grâce, puisque nul homme ne peut savoir d'une certitude de foi qu'il possède la grâce de Dieu[1]. » Catharin répondit à Soto que le concile par-

non credit, de Dei promissis, deque mortis, et resurrectionis Christi efficacia dubitaret. Nam sicut nemo de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute dubitare debet; sic quilibet, dum propriam infirmitatem respicit, de sua gratia timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum

1. Quilibet de sua gratia timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei se gratiam Dei esse consecutum.

lait de la foi qui exclut tout danger d'erreur, telle qu'est la foi catholique, et que pour cela, après les mots *certitudine fidei*, le concile avait ajouté : *Cui non potest subesse falsum;* mais que lui, Catharin, parlait de la foi particulière, qui était susceptible d'erreur, puisqu'elle s'appliquait à un objet non défini par l'Eglise. Bellarmin réplique là-dessus qu'il y a contradiction à ce qu'une chose soit révélée de Dieu et qu'elle puisse être fausse, puisque la foi divine est absolument infaillible : si donc elle pouvait être fausse, elle ne pourrait jamais être un véritable objet de foi.

A ce chapitre appartiennent le canon 12 et les suivants : « Si quelqu'un dit que la foi justifiante n'est autre chose que la confiance en la divine miséricorde qui remet les péchés à cause de Jésus-Christ, ou que c'est par cette confiance seule que nous sommes justifiés ; qu'il soit anathème [1].

LIX. Canon 13 : « Si quelqu'un dit qu'il est nécessaire à tout homme, pour obtenir la rémission de ses péchés, de croire certainement et sans hésiter sur sa propre faiblesse et sur son manque de disposition, que ses péchés lui sont remis, qu'il soit anathème [2]. »

LX. Canon 14 : « Si quelqu'un dit qu'un homme est absous de ses péchés et rétabli dans l'état de justice dès qu'il croit certainement être absous et justifié, ou que personne n'est véritablement justifié que celui qui croit l'être, et que c'est par cette seule foi ou confiance que l'absolution et la justification s'accomplit; qu'il soit anathème [3]. »

LXI. Canon 28 : « Si quelqu'un dit que, quand la grâce est perdue par le péché, la foi se perd aussi toujours en même temps ; ou

1. Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur : anathema sit.

2. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa : anathema sit.

3. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi, ac justificari ex eo quod se absolvi, ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem, et justificationem perfici : anathema sit.

que la foi qui reste n'est pas une véritable foi, bien qu'elle ne soit pas vive, ou que celui qui a la foi sans la charité, n'est pas chrétien ; qu'il soit anathème[1] »

LXII. Le dixième chapitre traite de l'accroissement de la justification, après qu'on l'a obtenue, par la pratique des bonnes œuvres ; il y est dit : « Les fidèles, une fois justifiés, s'avancent de vertus en vertus, etc., par l'observation exacte des commandements de Dieu et de l'Eglise, et croissent ainsi par la pratique des bonnes œuvres, qu'animent leurs sentiments de foi, dans cet état même de justice qu'ils tiennent de la grâce de Jésus-Christ, et ils se trouvent de cette manière justifiés de plus en plus[2]. »

LXIII. Le canon 24 suivant appartient à ce chapitre : « Si quelqu'un dit que l'état de justice une fois obtenu ne s'entretient pas, ou même ne prend pas d'accroissements au moyen des bonnes œuvres, mais que ces œuvres mêmes sont simplement des fruits et des signes de la justification qu'on a obtenue, et non une cause de progrès dans cet état; qu'il soit anathème[3] »

LXIV Dans le chapitre XI, on établit la nécessité pour le salut de l'observation des commandements et de la possibilité qu'il y a toujours pour l'homme, avec l'aide de la grâce divine, de les observer : « Personne, quelque justifié qu'il soit, ne doit se croire exempt d'observer les commandements de Dieu, ni avancer cette parole téméraire, que l'observation des commandements de Dieu est impossible à un homme justifié. Car Dieu ne commande pas des choses impossibles ; mais, en comman-

1. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti ; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habeat, non esse christianum : anathema sit.

2. Sic ergo justificati euntes de virtute in virtutem, etc., etc., per observationem mandatorum Dei, et ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide, bonis operibus crescunt atque magis justificantur.

3. Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo, et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam : anathema sit.

dant, il avertit et de faire ce que l'on peut, et de demander ce que l'on ne peut pas, et il aide pour qu'on le puisse[1]. » Tout ce passage est de saint Augustin[2], excepté ces dernières paroles : « Et il vous aide pour que vous le puissiez[3], » lesquelles, au reste, se retrouvent dans d'autres endroits[4] des œuvres de ce saint ; et ce fut avec raison qu'on les a ajoutées ici, pour faire voir que l'impossibilité d'accomplir les commandements ne peut venir que du défaut de nos prières.

LXV. Et comme les novateurs opposaient certaines paroles de l'Ecriture, savoir, que le juste pèche journellement, et que chaque jour nous devons demander pardon de nos fautes, le concile leur répond : « Quoique dans cette vie mortelle les plus saints et les plus justes tombent de fois à autre dans des fautes au moins légères, dans ces fautes journalières qu'on appelle aussi péchés véniels, ils ne cessent pas pour cela d'être justes. Ils doivent se reconnaître d'autant plus obligés de marcher dans les voies de la justice, que se trouvant d'avance affranchis du péché et attachés au service de Dieu, ils peuvent mieux que les autres, en suivant les règles de la piété, de la tempérance et de la justice, faire de continuels progrès, etc. Car Dieu n'abandonne point ceux qui sont une fois justifiés par sa grâce, à moins que ceux-ci ne l'abandonnent les premiers[5]. »

Ici Pallavicin observe que le concile, par ces dernières paroles, n'entend point dire que Dieu nous abandonne en nous enlevant l'habitude de la grâce, et en rompant l'alliance contractée entre

1. Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet : nemo temeraria illa voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.

2. *De natur. et gr.*, c. 43.

3. Et adjuvat ut possis — 4. V g., *Enarr. in* psal. XL, n. 5.

5. Licet enim, in hac mortali vita, quantumvis sancti, in levia saltem et quotidiana, quæ venialia dicuntur, peccata quandoque cadunt, non propterea desinunt esse justi; nam justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debent, quo liberati a peccato, pie viventes, proficere possint, etc. Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.

lui et nous, mais qu'il a voulu faire entendre que, si nous ne l'offensons pas d'abord, il ne nous abandonne pas en nous privant de sa grâce actuelle. Cette observation se confirme par la première rédaction qui avait été faite du décret, et où se trouvaient d'autres expressions qui désignaient expressément la grâce actuelle, qui consiste dans un secours divin, et non l'habituelle, qui constitue l'homme dans l'état de justice ; car on y disait, « que cette grâce faisait souvent que Dieu n'était pas abandonné, et quelquefois que celui même qui l'abandonnait retournait à lui : » paroles qui ne pouvaient certainement s'entendre que de la grâce actuelle. Pallavicin assure d'ailleurs que ces paroles ne furent retranchées que pour plus de brièveté.

LXVI. Il est dit ensuite : « Personne ne doit donc se flatter soi-même d'être héritier du royaume céleste, par cela seul qu'il a la foi, ou d'obtenir un jour cet héritage par le mérite de sa foi seule, quand même il ne partagerait en rien les souffrances de Jésus-Christ, etc. C'est pourquoi l'Apôtre, parlant à des fidèles déjà justifiés, leur disait... « Je châtie mon corps, et je le réduis en servitude, de crainte qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois réprouvé moi-même[1]. » Saint Pierre écrivait de même : « Travaillez à vous assurer par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection[2] » Il est évident par tous ces textes, que c'est aller contre la saine doctrine, que de dire que les justes pèchent au moins véniellement dans toutes leurs bonnes œuvres, ou ce qui serait plus intolérable encore, qu'ils méritent, jusque dans le bien qu'ils font, des peines éternelles ; aussi bien que de dire que les justes pèchent dans toutes leurs œuvres, s'ils s'y proposent d'obtenir pour eux-mêmes la récompense éternelle[3]. »

1. Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se hæredem esse constitutum, etiamsi Christo non compatiatur, etc. Propterea apostolus monet justificatos dicens : castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar (I *Cor.*. 9).

2. Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.

3. Unde constat eos orthodoxæ doctrinæ adversari, qui dicunt justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut quod intolerabilius est,

LXVII. De là les canons suivants. Can. XXVIII : « Si quelqu'un dit que l'observation des commandements de Dieu est impossible à un homme établi en état de grâce ; qu'il soit anathème [1] »

LXVIII. Canon 19 : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a de commandé dans l'Evangile que la foi, et que tout le reste n'est ni ordonné, ni défendu, mais libre, ou que les dix commandements ne regardent point les chrétiens : qu'il soit anathème [2] »

LXIX. Canon 20 : « Si quelqu'un dit qu'un homme justifié, quelque parfait qu'il puisse être, n'est pas obligé d'observer les commandements de Dieu et de l'Eglise, mais uniquement de croire ; comme si l'Evangile ne consistait que dans la simple et absolue promesse de la vie éternelle, sans aucune condition d'observer les commandements : qu'il soit anathème [3]. »

LXX. Canon 21 : « Si quelqu'un dit que Jésus-Christ a été donné de Dieu aux hommes comme rédempteur en qui ils aient à mettre leur confiance, et non aussi en qualité de législateur à qui ils doivent obéissance : qu'il soit anathème [4] »

LXXI. Canon 22 : « Si quelqu'un dit que le juste, dans laquelle que ce soit de ses bonnes œuvres, pèche au moins véniellement, ou, ce qui est plus intolérable, mortellement, et que par là même il mérite des peines éternelles, et que s'il n'est pas damné, c'est uniquement parce que Dieu ne lui impute pas ces œuvres à damnation : qu'il soit anathème [5]. »

pœnas æternas mereri ; atque etiam eos, qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si in illis. , mercedem quoque intuentur æternam.

1. Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia : anathema sit.

2. Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera ; aut decem præcepta nihil pertinere ad christianos : anathema sit.

3. Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei, et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum : quasi vero Evangelium sit nuda, et absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum : anathema sit.

4. Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant : anathema sit.

5. Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter ; atque ideo pœnas æternas mereri ;

LXXII. Canon 31 : « Si quelqu'un dit qu'un homme rétabli en état de grâce pèche quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle : qu'il soit anathème [1]. »

LXXIII. Dans le chapitre XII, on déclare téméraire la présomption qu'on aurait de se croire prédestiné, sans révélation spéciale : « Personne, quel qu'il soit, ne doit présumer tellement, qu'il se tienne pour entièrement assuré d'être du nombre des prédestinés, comme si, une fois justifié, on devait, ou se trouver dans l'impossibilité de pécher désormais, ou se promettre comme chose sûre que, si l'on pèche, on reviendra à résipiscence. Car on ne peut savoir que par une révélation spéciale quels sont ceux que Dieu s'est choisis [2] »

LXXIV C'est encore à ce chapitre qu'appartienent le canon 17 : «Si quelqu'un dit que la grâce de la prédestination n'est que pour ceux qui sont prédestinés à la vie, et que tous les autres qui sont appelés, sont appelés sans doute, mais ne reçoivent point la grâce, comme étant prédestinés au mal par la puissance divine : qu'il soit anathème [3]. »

Et le canon 30 : « Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent qui a reçu la grâce de la justification, sa faute est tellement remise, et l'obligation à la mort éternelle tellement abolie, qu'il ne lui reste aucune obligation de peine temporelle à payer, soit en ce monde, soit en l'autre dans le purgatoire, avant que l'entrée au royaume du ciel lui puisse être ouverte : qu'il soit anathème [4] »

tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem : anathema sit.

1. Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur : anathema sit.

2. Nemo... usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat : nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.

3. Si quis justificationis gratiam, nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum : anathema sit.

4. Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pœni-

LXXV. Dans le chapitre XIII, il est question du don de persévérance. Les novateurs disent que la justice une fois obtenue ne peut plus se perdre ; mais les Ecritures leur sont évidemment contraires. « Si, le juste se détourne de sa justice, et qu'il commette l'iniquité, il mourra dans son iniquité [1]. » On lit encore dans le chapitre XVIII d'Ezéchiel, verset 24 : « Si le juste se détourne de sa justice et qu'il commette l'iniquité, toutes les œuvres de justice qu'il aura faites seront oubliées [2]. » Il y a d'ailleurs plusieurs exemples dans l'Ecriture de justes qui, par leurs fautes, ont perdu leur état de justes, comme David, saint Pierre, etc. Les enfants sont certainement justifiés par le baptême : Calvin dit même, mais hérétiquement, que tous les enfants des fidèles naissent justes, et qu'ensuite devenus adultes, ayant reçu le baptême, ils ne peuvent perdre la grâce ni se damner ; mais combien n'y en a-t-il pas parmi eux, parvenus à l'adolescence, qui perdent leur état de justice ? L'expérience ne le démontre que trop. Saint Paul dit de certains pécheurs qu'ils ne posséderont point le royaume de Dieu [3] ; et les pécheurs dont il parlait étaient des fidèles. De tout cela, il suit que tout baptisé peut perdre l'innocence et se damner. Il suit encore que la justice n'appartient pas aux seuls élus, comme le prétendait Calvin.

LXXVI. On oppose à cela ce passage de saint Jean : « Quiconque est né de Dieu ne pèche point, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher [4], etc. » Mais cela s'entend avec la condition, s'il agit comme enfant de Dieu, parce qu'alors la semence de Dieu, c'est-à-dire la charité, qui ne peut exister

tenti ita culpam remitti, et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc seculo, vel in futuro purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit : anathema sit.

1. Cum averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem morietur in eis (*Ezech.*, 24, XVIII, 26).

2. Si autem averterit se justus a justitia sua et fecerit iniquitatem... Omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur (*Ibid.*, 24).

3. Regnum Dei non possidebunt

4. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen illius in eo manet, et non potest peccare (I *Joan.*, III, 9.).

avec le péché, éloigne le péché de son âme. Mais s'il vient à agir comme enfant d'Adam, certes alors il peut pécher, ainsi que l'explique saint Augustin sur ce passage cité de saint Jean.

LXXVII. Aussi le concile dit-il que nous devons tous espérer la persévérance en Dieu, mais que chacun doit craindre de la perdre : « Que personne ne se promette là-dessus rien d'assuré, au moins d'une certitude absolue, quoique ce soit un devoir pour tout le monde de ne point se lasser d'espérer, avec une confiance sans réserve, dans le secours de Dieu. Dieu, en effet, à moins que nous ne fassions nous-mêmes défaut aux invitations de sa grâce, amènera à sa perfection le bon ouvrage qu'il a commencé, en opérant en nous le vouloir et le faire. Cependant, que ceux qui se croient fermes, prennent garde de tomber, et qu'ils opèrent leur salut avec crainte et tremblement [1]. »

LXXVIII. A ce chapitre XIII, correspondent les canons suivants. Canon 16 : « Si quelqu'un se dit assuré, d'une certitude absolue et infaillible, avoir le grand don de persévérance, finale, à moins qu'il ne l'ait appris par une révélation particulière : qu'il soit anathème [2] »

LXXIX. Canon 22 : « Si quelqu'un dit qu'un homme justifié peut persévérer dans la justice qu'il a reçue sans un secours particulier de Dieu, ou au contraire, qu'avec ce secours même il ne saurait persévérer : qu'il soit anathème [3] » Ce canon réprouve l'opinion de Jean Fonseca, évêque de Castellamare, qui disait que l'homme juste n'a pas ordinairement besoin d'un secours spécial pour observer les commandements, mais qu'il lui suffit du secours

1. Similiter de perseverantiæ munere nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur ; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent : Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerunt, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen, qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur.

2. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit ; nisi hoc ex speciali revelatione didicerit : anathema sit.

3. Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse : anathema sit.

général qui n est refusé à aucun juste, et que le secours spécial n'était nécessaire que pour l'observation de quelque précepte d'une difficulté extraordinaire.

LXXX. Canon 23 : « Si quelqu'un dit qu'un homme une fois justifié ne peut plus pécher, ni perdre la grâce, et qu'ainsi, lorsque quelqu'un tombe et pèche, c'est une marque qu'il n'a jamais été véritablement justifié ; ou au contraire, qu'on peut pendant toute sa vie éviter toute sorte de péchés, même les véniels, à moins d'un privilége particulier de Dieu, comme l'Eglise le pense de la bienheureuse Vierge : qu'il soit anathème [1]. »

LXXXI. Le chapitre XIV traite de la manière dont ceux qui ont perdu la grâce peuvent la recouvrer, et il y est dit : « Quant à ceux qui par le péché sont déchus de la grâce de la justification qu'ils avaient reçue, ils pourront être justifiés de nouveau, si, obéissant à l'inspiration divine, ils se mettent en devoir de recouvrer par le sacrement de pénitence, en vertu des mérites de Jésus-Christ, la grâce qu'ils ont perdue. Car Jésus-Christ a institué ce sacrement, lorsqu'il a dit : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis, etc. » Nous devons dire en conséquence, qu'il y a une pénitence autre que la pénitence baptismale, et que cette autre exige non-seulement qu'on cesse de pécher, et qu'on déteste ses péchés passés, mais encore qu'on en fasse la confession sacramentelle, au moins *in voto*, et dans le temps présent, qu'on en reçoive de plus l'absolution de la main du prêtre, et qu'on satisfasse à la justice divine par des jeûnes, des aumônes, des prières, et les autres pieux exercices de la vie spirituelle, non pas, il est vrai, pour se racheter des peines éternelles, qui ont dû être remises avec la faute..., mais pour obtenir la rémission des peines temporelles, qui ne se sont pas toujours remises en entier, comme elles l'ont été dans le baptême [2] »

1. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur, et peccat, nunquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia : anathema sit.

2. Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt,

LXXXII. Puis fut porté le canon 29, ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que celui qui est tombé depuis son baptême ne peut se relever moyennant la grâce de Dieu ; ou qu'il le peut à la vérité, mais par la foi seule, sans le sacrement de pénitence, contrairement à ce que la sainte Eglise romaine et universelle, instruite par Jésus-Christ et par ses apôtres, a jusqu'ici professé, observé et enseigné : qu'il soit anathème[1]. »

LXXXIII. Dans le chapitre xv, il est dit que non-seulement l'infidélité, mais tout autre péché mortel fait perdre la grâce, mais non la foi[2]. Quelques-uns voulaient qu'on ne mît pas *infidelitate*, mais *apostasia ;* néanmoins le mot fut laissé à sa place, pour être mis en opposition avec les paroles de Luther, qui s'était servi de ce même terme d'infidélité *infidelitate*.

LXXXIV De là le canon 27 : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a point d'autre péché mortel que celui d'infidélité, ou que ce n'est par aucun autre péché, quelque grave et énorme qu'il soit, que la grâce une fois reçue peut se perdre : qu'il soit anathème[3]. »

LXXXV Canon 28 : « Si quelqu'un dit que, par là même qu'on perd la grâce par le péché, on perd aussi la foi, ou que la foi qui reste n'est pas une foi véritable, quoiqu'elle ne soit pas vive ;

rursus justificari poterunt per pœnitentiæ sacramentum.... Etenim... Christus Jesus sacramentum instituit pœnitentiæ, cum dixit : *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittentur eis.* Unde docendum est, Christiani pœnitentiam aliam esse a baptismali : eamque continere non modo cessationem a peccatis, et detestationem eorum, verum etiam eorumdem sacramentalem confessionem, saltem in voto, et suo tempore faciendam, et sacerdotalem absolutionem, itemque satisfactionem, per jejunia, etc. non quidem pro pœna æterna, quæ cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali, quæ non tota semper ut in baptismo fit, dimittitur illis, etc.

1. Si quis dixerit, eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide amissam justitiam recuperare sine sacramento pœnitentiæ, prout sancta romana, et universalis Ecclesia, a Christo Domino, et ejus apostolis edocta, hucusque professa est, servavit, et docuit : anathema sit.

2. Non modo infidelitate, sed etiam quocumque alio mortali peccato gratiam amitti, etc.

3. Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præterquam infidelitatis, peccato, semel acceptam gratiam amitti, etc.

ou que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien : qu'il soit anathème [1] »

LXXXVI. Le chapitre XVI traite du mérite des bonnes œuvres. Il est bon, pour l'intelligence de ce chapitre, d'établir la distinction du mérite de *condigno* d'avec le mérite de *congruo*, et les conditions de l'un et de l'autre. Le mérite de *condigno* est celui auquel, d'après la promesse de Dieu, la récompense est due à titre de justice. Le mérite de *congruo* est celui auquel Dieu accorde quelque faveur, non à titre de justice, mais par une sorte de convenance.

LXXXVII. Pour le mérite de *condigno*, trois conditions sont requises : l'une relative à l'agent, l'autre à l'acte, et la troisième relative à Dieu. A l'égard de l'agent, il faut qu'il soit voyageur par rapport à la céleste patrie et en état de grâce; dès que l'homme est séparé de Dieu, il ne peut acquérir aucun mérite : « Comme une branche de vigne, a dit Notre-Seigneur, ne peut porter de fruit, si elle ne tient au cep, il en sera de même de vous si vous ne demeurez en moi [2] » Il doit aussi être voyageur sur la terre, parce qu'après la mort l'homme se trouve hors de la voie et ne peut plus avoir ni mérite ni démérite. C'est pourquoi l'Apôtre recommandait de faire le bien pendant la vie, parce qu'après la mort aucun mérite ne peut plus être acquis : « Voici maintenant, disait-il, le moment favorable; voici maintenant les jours de salut [3]. » « Tandis qu'il en est temps pour nous, faisons le bien [4]. »

LXXXVIII. Pour ce qui est de l'acte, il faut qu'il soit honnête, qu'il procède d'un motif surnaturel, et qu'il soit rapporté à Dieu par une intention au moins virtuelle, au moment où il se fait, comme le disent Sylvius et Suarez. Il faut de plus qu'il se

1. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti : aut fidem quæ permanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum : anathema sit.

2. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite; sic et vos, nisi in me manseritis (*Joan.*, XV, 4).

3. Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis (II *Cor.*, VI, 2).

4. Dum tempus habemus, operemur bonum (*Gal.*, VI, 88).

fasse avec exemption de toute nécessité, soit simple, soit relative, et avec une liberté entière : d'où il suit que la liberté ou exemption de contrainte ne suffit pas, comme le prétendait Jansenius, puisqu'une telle opinion a été condamnée comme hérétique dans la troisième de ses cinq propositions.

LXXXIX. Enfin, pour ce qui regarde Dieu, il faut qu'il y ait eu un pacte, c'est-à-dire une promesse de sa part ; car il ne peut y avoir pour Dieu aucune obligation de récompenser ses créatures, que par suite de la promesse qu'il en a faite. Saint Augustin a dit à ce sujet : « Le Seigneur s'est fait lui-même notre débiteur, non en recevant de nous, mais en nous promettant ses propres biens. Nous ne lui disons pas : Rendez ce que vous avez reçu, mais rendez ce que vous avez promis [1]. »

XC. Quant au mérite de *congruo*, il faut que l'acte soit honnête, fait avec liberté, et de l'ordre surnaturel ; mais quant à l'agent lui-même, il n'est pas nécessaire qu'il se trouve en état de grâce, puisqu'il ne s'agit alors que d'un acte pieux qui le dispose à recevoir la grâce. Il n'est pas non plus besoin qu'il y ait de la part de Dieu une promesse quelconque, parce qu'un acte surnaturellement bon a par lui-même toute la convenance requise pour obtenir la faveur de Dieu.

XCI. Les luthériens et les calvinistes prétendent, non-seulement que la foi seule justifie, mais que toutes les œuvres des justes, loin d'être méritoires, sont au contraire de véritables péchés, étant opérées sous l'influence du péché d'Adam, qui rend mauvaises toutes les œuvres de ses descendans ; seulement, ajoutent-ils, ces péchés-là ne leur sont pas imputés. Mais on oppose à cette doctrine l'Evangile, où le Seigneur dit : « Réjouissez-vous, parce que votre récompense sera grande dans le ciel [2]. » Une récompense suppose des œuvres vraiment bonnes et un mérite proprement dit.

XCII. Mais, disent-ils, on lit dans Isaïe (chap. LXIV, 6) : Tou-

1. Debitorem Dominus ipse fecit, non accipiendo, sed promittendo. Non ei dicimus : redde quod accepisti, sed redde quod promisisti (*in Psalm.* LXXXIII).

2. Gaudete, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis (*Matth.*, v, 12).

tes nos justices sont comme le linge le plus souillé [1] » On répond à cela, qu'il ne s'agit pas ici des œuvres des justes, mais des crimes que les Hébreux commettaient en ce temps-là, et qui devaient les faire tomber au pouvoir du roi de Babylone, comme l'explique saint Cyrille sur ce passage. Du reste, Jésus-Christ lui-même a rendu témoignage à la bonté des œuvres des justes, lorsqu'il a dit : « Que votre lumière luise aux yeux des hommes, de manière qu'à la vue de vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux [2]. » Saint Pierre a dit de même : « C'est pourquoi, mes frères, appliquez-vous à rendre certaine votre vocation et votre élection par la pratique des bonnes œuvres [3] » Si toutes nos œuvres étaient des péchés, ce serait aussi un péché que l'exercice de la foi, par laquelle seule nos adversaires disent eux-mêmes que l'homme est justifié. Ce serait aussi un péché que cette demande du pardon, *Dimitte nobis debita nostra;* en sorte que par le péché même l'homme parviendrait à être justifié, en obtenant par le moyen de cette prière (qui étant œuvre de l'homme déchu, serait elle-même coupable) la rémission de ses fautes : autant d'absurdités intolérables.

Ils répliquent : Mais en admettant le mérite de l'homme, on écarte les mérites de Jésus-Christ. Un mot suffit pour répondre : les mérites des justes tirent leur vertu non d'eux-mêmes, mais de ceux de Jésus-Christ, d'où provient toute la bonté des premiers.

XCIV Ils opposent encore ces paroles de Jésus-Christ à ses disciples : « Après que vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites encore : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous étions obligés de faire [4] » Donc, disent-ils, des œuvres es justes ne sont pas véritablement méritoires. On répond à cela qu'elles sont dites inutiles, non

1. Quasi pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ.

2. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum (*Matth.*, v, 16).

3. Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis (II *Petr.*, I, 10).

4. Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus (*Luc.*, XVII, 10).

parce qu'elles ne servent de rien pour mériter, mais parce qu'elles n'auraient aucune valeur sans la grâce, et que sans la promesse divine elles ne seraient aucunement utiles au salut : d'autant que dans toutes nos bonnes œuvres nous ne fesons rien que ce que nous sommes d'avance tenus de faire.

XCV Mais écoutons maintenant ce qu'enseigne le concile : « Les hommes étant justifiés, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce une fois reçue, soit qu'ils l'aient recouvrée après avoir eu le malheur de la perdre..., on doit leur proposer la vie éternelle, et comme une grâce promise bénignement aux enfants de Dieu en vue des mérites de Jésus-Christ, et comme une récompense qui, en vertu des promesses de Dieu même, doit leur être fidèlement acquittée en considération de leurs bonnes œuvres et de leurs mérites personnels...En effet, Jésus-Christ lui-même influant, pour ainsi dire, et répandant continuellement sa vertu dans ceux qui sont justifiés, comme le chef dans ses membres, le tronc de la vigne dans ses branches, et cette vertu précédant, accompagnant et suivant toujours les bonnes œuvres, qui sans elle ne pourraient nullement être méritoires ou agréables à Dieu, nous devons croire qu'il ne manque plus rien aux fidèles une fois justifiés, pour que, par leurs bonnes œuvres faites ainsi en union avec Dieu, ils soient censés avoir pleinement satisfait à la loi divine, et avoir réellement mérité la vie éternelle pour l'obtenir en son temps, pourvu toutefois qu'ils meurent en état de grâce... Ainsi nous ne prétendons pas que notre propre justice nous soit propre en ce sens qu'elle nous vienne de nous-mêmes ; encore moins pouvons-nous méconnaître ou exclure la justice de Dieu. Car cette justice, que nous appelons notre justice, parce qu'elle nous est inhérente et que c'est par elle que nous sommes constitués justes, est en même temps la justice de Dieu, parce que c'est lui qui la répand en nous en vue des mérites de Job... A Dieu ne plaise cependant qu'un chrétien se confie ou se glorifie en lui-même, plutôt que dans le Seigneur, dont la bonté est si grande à l'égard des hommes, qu'il veut bien leur faire un mérite de ses propres

dons [1]. » Les paroles de ce chapitre sont toutes empruntées de l'Ecriture ou des saints, et spécialement de saint Augustin.

XCVI. A ce chapitre correspondent les canons suivants. Canon 26 : « Si quelqu'un dit que les justes ne doivent point, pour leurs bonnes œuvres faites en Dieu, attendre ni espérer de lui la récompense éternelle, grâce à sa miséricorde et aux mérites de Jésus-Christ, pourvu qu'ils persévèrent jusqu'à la fin à pratiquer le bien et à garder les divins préceptes : qu'il soit anathème [2]. »

XCVII. Canon 31 : « Si quelqu'un dit qu'un homme justifié pèche quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle : qu'il soit anathème [3]. »

XCVIII, Canon 32 : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont tellement les dons de Dieu, qu'elles ne soient pas aussi les mérites de cet homme justifié, ou que, par ces bonnes œuvres, qu'il fait à l'aide de la grâce de Dieu et des mérites de Jésus-Christ, dont il est membre vivant, il ne mérite pas véritablement une augmentation de grâce, la vie

1. Justificatis sive acceptam gratiam conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione ipsorum meritis reddenda, etc. Cum enim ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, et vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat : quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, et subsequitur : et sine qua nullo pacto Deo grata, et meritoria esse possent, nihil justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi...satisfecisse, et vitam æternam..., si in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur, etc. Ita neque propria nostra justitia, tanquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur, aut repudiatur justitia Dei. Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Neque vero illud omittendum est, quod licet bonis operibus merces tribuatur, etc...., absit tamen ut Christianus in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino : cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, etc.

2. Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, expectare et sperare æternam retributionem a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, si bene agendo, et divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverint : anathema sit.

3. Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur : anathema sit.

éternelle et l'acquisition de cette même vie, pourvu qu'il meure en état de grâce, et même une augmentation de gloire : qu'il soit anathème [1]. »

XCIX. De là on infère l'évidente fausseté de ce que disent les novateurs, que la justice est égale dans tous les justes (blasphème que Luther proférait, en donnant pour exemple que sa femme était sainte à l'égal de la bienheureuse Vierge), puisque saint Jean nous déclare que la justice peut s'accroître : « Que celui qui est juste, se justifie encore; et que celui qui est saint, se sanctifie encore [2] » Si donc la justice peut croître en chaque juste dans la mesure de sa propre coopération, il ne peut se faire que tous les justes aient un égal mérite.

Canon 33 : « Si quelqu'un dit que, par cette doctrine catholique touchant la justification, exposée par le saint concile dans le présent décret, on déroge en quelque chose à la gloire de Dieu ou aux mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; au lieu de reconnaître qu'en fait la vérité de notre foi y est éclaircie, et la gloire de Dieu et de Jésus-Christ rendue plus éclatante : qu'il soit anathème [3] »

1. Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ (si tamen in gratia decesserit), consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum : anathema sit.

2. Qui justus est, justificetur adhuc, et qui sanctus est, sanctificetur adhuc (*Apoc.*, XXII, 2).

3. Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de justificatione, a sancta synodo hoc præsenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriæ Dei, vel meritis Jesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostræ, Dei denique ac Christi Jesu gloriam illustrari : anathema sit.

TRAITÉ ADDITIONNEL

Sur la manière dont la grâce opère en nous.

C. Nous avons parlé jusqu'ici, en prenant le concile pour guide, de la justification et du mérite, qui sont les effets de la grâce : j'ai pensé qu'il serait agréable au lecteur que j'expose les divers systèmes des théologiens touchant la manière d'opérer de la grâce. C'est ce que je vais faire succinctement, et je terminerai en disant quel est le sentiment que j'ai adopté, et qui me paraît de beaucoup plus probable et plus raisonnable que tous les autres.

CI. Il y a, sur cette matière, au moins sept systèmes principaux : 1° le système des thomistes; 2° celui de Molina; 3° celui des congruistes; 4° celui de Thomassin; 5° celui des augustiniens; 6° celui du P Berti; 7° celui du cardinal de Noris et de Tournely, auquel je m'attache de préférence. Commençons, suivant l'ordre indiqué, par le système des thomistes.

§ I

Du système des thomistes.

CII. Les thomistes, aussi bien que toutes les autres écoles, distinguent la grâce suffisante de la grâce efficace. La *suffisante*, ou autrement grâce excitante, est celle qui meut la volonté de l'homme et lui confère la force de pouvoir choisir et agir. Mais ce pouvoir cependant n'en viendra jamais à l'acte, si l'on ne reçoit en même temps de Dieu un secours efficace et physiquement prédéterminant, appelé secours *quo*, pour le distinguer du secours *sine quo*, qui est le propre de la grâce suffisante. De sorte, qu'avec le secours de la grâce suffisante, on obtient seulement les bons désirs et autres pieux mouvements de la volonté, mais indélibérés, et qui n'ont pas d'effet complet. Au contraire, avec le secours de la grâce efficace, on obtient l'accomplissement actuel de l'œuvre, de façon que la

grâce efficace applique physiquement la volonté de l'homme, et à la détermination à l'acte, et à l'exécution de l'œuvre.

CIII. Ils disent que cette grâce a toujours été nécessaire aussi bien dans l'état de la nature innocente que dans celui de la nature corrompue; par la raison que toute volonté créée doit, quoique libre, rester dans la dépendance de la volonté de Dieu, qui est le premier moteur et le principe de tout acte libre. Ils disent de plus que, dans l'état présent de la nature déchue, il est nécessaire, en outre, que la grâce efficace soit aussi *médicinale*, comme donnée par Jésus-Christ, à titre de remède, *titulo infirmitatis*, parce que, bien qu'à l'aide de la grâce suffisante, l'homme ait la puissance de faire le bien, néanmoins, à cause de l'infirmité contractée par le genre humain en héritage du péché d'Adam, on ne vaincrait jamais tous les obstacles, si l'on n'était soutenu par la grâce efficace *médicinale*. Ainsi parlent Cajétan, Alvarez, Lemos et autres.

CIV Les thomistes fondent leur principal système de la prédétermination physique sur cette raison, que Dieu est la première cause et le premier moteur des actes de la volonté créée, et que celui qui a le pouvoir suprême et absolu sur tout, peut, selon sa volonté toute-puissante, diriger la nôtre où il veut; de sorte que Dieu, comme cause première, détermine les causes secondes, c'est-à-dire les volontés créées, et les applique aux actes qu'elles sont pour produire.

Exposé des difficultés que rencontre le système des thomistes.

CV Je dois avertir qu'en exposant les objections faites aux systèmes en question, je n'entends pas examiner à fond chacun d'eux, mais en donner seulement un aperçu et faire connaître les difficultés principales qui s'y rencontrent.

CVI. La plus grande difficulté que présente le système des thomistes, c'est qu'en l'admettant, il ne paraît pas qu'on puisse comprendre comment au moyen de la prédétermination physique, l'efficacité de la grâce peut encore s'accorder avec la liberté de la volonté humaine. C'est ce que démontre Honoré

Tournely par deux arguments (dans son *Traité de théologie*, tome. V., part. II, art. 3, § 5, p. 425). Son premier argument est celui-ci : Ce qui précède absolument toute détermination de la volonté et en est tout à fait indépendant, a une connexion métaphysiquement certaine avec cette détermination ou volition, et, par là même, semble en détruire la liberté ; or telle est la grâce efficace prédéterminante des thomistes. On sait bien qu'ils répondent par la distinction de la puissance et de l'acte, et par celle de la puissance dans le sens composé et de la puissance dans le sens divisé ; mais avec tout cela la liberté de l'homme ne reste pas suffisamment facile à comprendre. Comment pouvons-nous comprendre, dit là-dessus Thomassin, que la grâce suffisante donne la vraie puissance d'observer le précepte, quand, pour réduire en acte cette puissance, la grâce efficace est encore nécessaire? Et si la grâce efficace est nécessaire pour réduire en acte la puissance, comment concevoir que la grâce suffisante soit réellement suffisante [3] ? Et voilà ce qui rend inintelligible la manière dont, avec un tel système, la volonté humaine pourrait conserver toute sa liberté.

CVII. L'autre argument est celui-ci : on ne peut dire coupable celui qui n'accomplit pas un précepte, si, sans qu'il y ait de sa faute, il lui manque une chose absolument nécessaire pour l'accomplir. Or, dans le système de la prémotion physique nécessaire à l'accomplissement actuel d'un précepte quelconque, le juste, qui vient à tomber parce qu'il n'a pas, pour se soutenir, une telle grâce efficace, manque, sans qu'il y ait de sa faute, d'un secours qui lui est absolument nécessaire pour accomplir un tel précepte. Donc, en n'accomplissant pas ce précepte, il ne peut être considéré comme coupable.

CVIII. A ces deux arguments, on en ajoute un troisième tiré de l'obligation d'avoir l'espérance chrétienne. L'espérance de la

1. Si enim hæc auxilia proximam dant potestatem, qui fit ut præceptum observet nemo? aut quomodo vere sufficientia sunt, si præterea gratia efficax est necessaria? Non habet potestatem sufficientem, cui deest auxilium necessarium (*Tract. de grat.*, cap. VIII).

vie éternelle, et de la grâce requise pour l'obtenir, doit être en nous ferme et certaine. Saint Thomas a dit en effet : « L'espérance (chrétienne) est une attente certaine de la béatitude [1]. » Le concile de Trente a dit de même : « C'est un devoir pour tout le monde de ne point se lasser d'espérer, avec une confiance sans réserve, dans le secours de Dieu [2]. » Saint Paul avait écrit tout le premier : « Je sais à qui je me suis confié, et je suis certain qu'il est assez puissant ponr garder mon dépôt [3]. » L'espérance humaine peut bien n'être qu'une attente incertaine, puisqu'elle dépend de la volonté changeante de l'homme qui a promis ; mais l'espérance chrétienne, s'appuyant sur la promesse de Dieu, qui est immuable, est par là même certaine, et la crainte de ne pas obtenir la vie éternelle ne peut avoir de fondement que par rapport à nous, si nous mettons obstacle à la grâce divine. C'est pourquoi le Seigneur a voulu que nous vivions à la vérité dans une continuelle défiance de nous-mêmes, mais que nous ayons une ferme espérance en lui pour notre salut, à moins de faute de notre part, en croyant avec assurance qu'il peut et veut nous sauver. Mais, outre le précepte de l'espérance, Dieu nous a imposé celui de la prière : « Demandez, et vous recevrez [4] » A la fin de ce traité additionnel, nous prouverons, d'après les principes de notre système, que Dieu nous donne à tous la grâce suffisante pour prier actuellement, si nous le voulons, et pour obtenir effectivement ensuite par la prière la grâce d'accomplir les préceptes, et spécialement celui de l'espérance; mais si la grâce suffisante n'avait point la vertu de nous faire actuellement prier, comme disent les thomistes, et si, pour l'acte de la prière, il fallait encore la grâce efficace, laquelle n'est point donnée à tous; dans ce cas, nous n'aurions aucun fondement assuré en Dieu pour espérer la béatitude éternelle, et notre incertitude nous viendrait du côté de Dieu

1. Spes est certa expectatio beatitudinis (2-2, q. 18, a. 4).
2. In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent (Sess. VI, c. ap XII).
3. Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare (II *Tim.*, I, 12).
4. Petite, et accepietis.

même, et c'en serait fait dès lors de l'espérance chrétienne, laquelle, suivant l'Apôtre, doit être ferme et assurée : « Nous avons mis, écrivait-il aux Hébreux, notre refuge dans la recherche des biens qui nous sont proposés par l'espérance, laquelle sert à notre âme comme d'une ancre ferme et assurée[1] »

CIX. Je le dis, en vérité, si j'adoptais le système de ceux qui nient que la grâce suffisante ait la force de nous faire actuellement prier sans autre secours, de sorte qu'il fallût, en outre, prier pour obtenir une grâce efficace, comme disent les thomistes et le P Berti, qui suit leur système, je ne saurais vraiment comment je pourrais faire un acte d'espérance, puisque, tout en m'appuyant sur la toute-puissance, la miséricorde et la fidélité de Dieu, je devrais encore me fonder sur la confiance d'obtenir la grâce efficace de prier; bien qu'ordinairement, comme l'enseigne saint Augustin, Dieu n'accorde ses grâces qu'à ceux qui le prient. Mais pour cette grâce efficace de prier, nous n'avons point de promesse de Dieu, et il est certain que les grâces efficaces ne se donnent point à tous ; je ne pourrais donc faire que cet acte conditionnel d'espérance : « Si Dieu me donne la grâce efficace de prier, j'espère, par le moyen de la prière, si je veux la pratiquer, d'obtenir la grâce efficace d'accomplir et le précepte de l'espérance et tous les autres, et de me sauver; mais si Dieu ne veut pas m'accorder la grâce efficace de prier, comme il n'est point tenu de me la donner, alors je n'aurai plus aucun moyen, pas même celui de la prière, pour obtenir la force d'accomplir soit le précepte de l'espérance, soit les autres, et dans ce cas, je ne puis espérer de me sauver. »

§ II

Du système de Molina.

CX. Le P Molina, dans sa *Concorde*, n'admet point le système de la grâce efficace par elle-même et *ab intrinseco*, le regardant comme incompatible avec la liberté de l'homme; et il veut

1. Qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam (*Hebr.*, VI, 18, 19).

que, dans tout état de nature innocente ou corrompue, toute grâce actuelle, par là même qu'elle provient de Dieu, suffise pour conférer à notre volonté la force d'agir actuellement, avec la pleine liberté de pouvoir à son choix y adhérer, sans aucun autre secours, ou ne pas y adhérer, de sorte que, quand l'homme y adhère, il la rend efficace, et quand il n'y adhère pas, il la rend inefficace.

CXI. Ainsi s'exprime Molina (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp.40). Voici ses propres paroles : « Ce secours est dit inefficace, quand celui qui le reçoit ne se convertit pas, quoique, avec ce secours, il eût pu se convertir, autrement, un tel secours ne serait pas suffisant pour sa conversion[1]. » Il a trouvé pour le défendre Lessius, Valentia et autres partisans de la même opinion. De cette manière, la grâce suffisante et la grâce efficace ne différeraient en rien l'une de l'autre, puisque l'efficace n'aurait rien de plus que la suffisante, devenant la grâce efficace ou inefficace, suivant que la volonté de l'homme y adhérerait ou lui résisterait; et, par conséquent, la volonté serait entièrement libre de lui donner, ou de lui refuser son consentement. Dans ce système donc, une grâce moindre serait aussi efficace qu'une autre plus forte.

Molina dit ensuite que ce n'est pourtant pas le consentement de notre volonté qui donne de la force à la grâce, ou qui la rend efficace dans l'acte premier, puisque toute la force de la grâce vient de Dieu; mais que le consentement, qui dépend de notre volonté, est ce qui détermine la grâce, et qui est la condition moyennant laquelle la grâce est rendue efficace dans l'acte second; de même que les sacrements sont efficaces par eux-mêmes *in actu primo*, mais dépendent cependant des dispositions de celui qui les reçoit pour être rendus efficaces *in actu secundo*, et produire la grâce. Il dit encore que l'homme, par la grâce prévenante, obtient un mouvement pieux dans sa volonté, mouvement qui le sollicite à consentir ; et qu'ensuite, à l'aide de la

1. Illud auxilium inefficax dicitur, cum quo arbitrium pro sua libertate non convertitur, cum potuerit converti; alioquin tale auxilium sufficiens non esset ad conversionem.

grâce coopérante, il donne le consentement de sa volonté et agit en effet.

CXIII. Toute la différence entre la grâce efficace des thomistes et celle de Molina consiste donc en ce que les thomistes, outre l'influence de la grâce excitante, veulent, pour que la grâce soit efficace, une prémotion physique divine antérieure de nature et de causalité, laquelle détermine physiquement le consentement. Molina, au contraire, veut que cette action physique divine ne soit pas antérieure, mais simultanée avec l'action de la volonté.

Molina dit de plus que, dans l'état d'innocence, la grâce accordée aux anges et à l'homme n'était pas non plus efficace *ab intrinseco*, mais versatile et efficace *ab eventu*, comme elle l'est présentement. Il ajoutait qu'il n'y a point de prédestination sans prévision des mérites, ni de réprobation sans prévision des péchés. Il établissait de plus qu'il n'y a point, comme le disent les thomistes, de décrets absolus, efficaces par eux-mêmes, et qui précéderaient la détermination libre de la volonté.

CXIV. Parlant ensuite de la manière dont Dieu décrète le salut de chaque homme, il établit la science moyenne, et dit que Dieu, par la science de simple intelligence, voit tout ce qui est possible, et les combinaisons infinies des choses, et que, d'un autre côté, par la science de vision, il connaît tout ce qui doit être. Il dit ensuite que Dieu, par la science moyenne, voit les futurs conditionnels, et connaît ainsi ce que l'homme, placé dans telle ou telle circonstance, ferait avec telle ou telle grâce, et qu'alors il porte son décret absolu de donner à l'homme telle grâce avec laquelle il fera le bien et y persévérera, et sans laquelle il omettrait de faire le bien ou bien, encore n'aurait pas la persévérance. Ainsi, pour conclure, Molina fait reposer toute l'efficacité de la grâce sur la détermination de la volonté humaine, et la refuse à la détermination de la volonté divine; mais là gît la principale difficulté qui s'oppose à sa doctrine, comme nous allons le voir.

Difficultés que rencontre le système de Molina.

CXV On ne nie pas que, dans le système de Molina, la grâce se concilie mieux avec la liberté; mais il se rencontre une bien grande difficulté, c'est qu'une telle doctrine n'est point conforme aux divines Ecritures, lesquelles, au moins pour l'état présent de la nature déchue, expriment trop clairement que la grâce est efficace par elle-même et *ab intrinseco*, et non par le consentement de la volonté, et que la grâce est la cause qui détermine la volonté et lui fait opérer le bien. Comment avec cela peut-on dire que l'efficacité de la grâce ne blesse en rien la liberté de l'homme, c'est ce que nous verrons dans le dernier système, qui est celui dont nous prenons la défense. Voici les passages de l'Ecriture qui nous font clairement entendre que la grâce est efficace, non pas seulement *ab extrinseco*, c'est-à-dire par la détermination de la volonté humaine; mais *ab intrinseco*, c'est-à-dire que c'est la volonté de Dieu qui détermine notre volonté, et l'action de la grâce qui nous fait opérer le bien.

CXVI. Commençons par noter les passages qui le démontrent. Saint Paul a dit : « Nous sommes l'ouvrage de Dieu, étant créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres que Dieu a préparées, afin que nous y marchions [1]. » Notez ces mots : *creati in operibus bonis*. Si nous sommes créés dans les bonnes œuvres, Dieu a donc fait par son décret que nos œuvres aient l'effet qu'elles ont. Il y a de plus, *quæ præparavit Deus :* or, si Dieu prépare nos bonnes œuvres, il a donc prédestiné celles que nous devions faire. Enfin il est dit : *ut in illis ambulemus;* il a préparé nos bonnes œuvres, non parce qu'il a prévu que nous nous y porterions, mais parce qu'il fait par sa volonté que nous nous y portions. Le Seigneur s'explique de la même manière dans Ezéchiel (XXXVI, 26) : « Je ferai que vous marchiez dans la voie de mes préceptes, et que vous gardiez mes ordonnances [2]. » « Il dit : *Je ferai*, remarque saint Augustin, en donnant à la

1. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus (*Ad Ephes.*, II, 10).
2. Et faciam, ut in præceptis meis ambuletis et judicia mea custodiatis.

volonté de l'homme des forces pleines d'efficacité [1] » L'Apôtre a dit aussi : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon qu'il lui plaît [2]. » Ce que saint Augustin expliquait ainsi : « C'est-à-dire que c'est Dieu qui nous fait vouloir et agir [3]. » Et le saint docteur ajoute : « C'est donc bien nous qui voulons, mais c'est Dieu cependant qui opère en nous le vouloir et le faire [4] » Et remarquez que saint Augustin ne dit pas que Dieu fait que nous puissions vouloir, ce qui appartient à la grâce suffisante ; mais que nous voulions et fassions, ce qui est le propre de la grâce efficace.

CXVII. Continuons à citer les autres passages qui expriment la même pensée. « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme un courant d'eau ; il le fait tourner de tel côté qu'il veut [5]. » — Il n'est personne qui puisse résister à votre volonté, si vous avez résolu [6], etc. » — Toutes mes résolutions sont immuables, et toutes mes volontés s'exécuteront [7] » — « Le Seigneur des armées l'a ordonné, et qui pourra s'y opposer [8]? » Si jamais la volonté humaine pouvait déterminer la volonté divine, comment ces textes se trouveraient-ils d'accord avec la vérité? L'Apôtre a dit : « Dieu fait toutes choses selon le dessein de sa volonté [9] » Donc Dieu n'attend point notre consentement; autrement il n'opérerait pas selon le dessein de sa volonté, mais de la nôtre.

CXVIII. Poursuivons : « Ne vous enflez pas d'orgueil les uns au-dessus des autres. Car qui est-ce qui met de la différence

1. Ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, *Faciam ut*, etc. (*De grat. et lib. arb.*, XVI, 32).

2. Deus est qui operatur in vobis velle, et perficere, pro bona voluntate (*Philip.*, II, 13).

3. Id est, operatur ut velimus et operemur.

4. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle : nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntati (*De dono persev.*, XIII, 33).

5. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini ; quocumque voluerit, inclinabit illud (*Prov.*, XXI, 1).

6. Non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris, etc. (*Esth.*, XII, 9). — 7. Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet (*Isa.*, XLVI, 10). — 8. Deus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare (*Ibid.*, XIV, 27)?

9. Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ (*Ephes.*, I, 2).

entre vous? Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? Mais si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçu [1]? » Si le décret divin n'est pas efficace par lui-même, mais seulement indifférent, et qu'il dépende du consentement de notre volonté, la cause qui détermine à consentir ou à ne pas consentir à la grâce ne serait plus la volonté de Dieu, mais la volonté de celui qui donne ou refuse son consentement, et ce qu'il tire de son libre arbitre. Et ainsi un homme pourrait se glorifier à l'égard d'un autre, et dire : Je me suis donné un avantage sur toi en déterminant par mon consentement la volonté de Dieu au bien; contrairement à ce qu'enseigne l'Apôtre. Saint Jean a dit aussi : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier [2] » Mais si la grâce était indifférente, et que notre consentement la déterminât, l'homme aimerait Dieu avant que Dieu aimât l'homme.

CXIX. Nous savons bien que Molina et ses adhérents ne manquent pas de tourner le sens de ces textes en faveur de leur doctrine; mais ils ne peuvent nier que ces passages, dans leur sens simple et naturel, démontrent l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*. D'autant plus que les saints Pères, ou au moins la plus grande partie d'entre eux, les ont ainsi entendus, et spécialement le docteur de la grâce, saint Augustin, dans les textes que nous faisons suivre ici.

CXX. Outre les diverses sentences de ce Père, que nous avons déjà rapportées, étudions d'autres passages, qui jettent le plus grand jour sur la question. Il dit que la grâce, en excitant la volonté humaine, non-seulement la fait agir, mais la fait agir volontairement, sans porter aucune atteinte à sa liberté; voici ses paroles : « La volonté est donc attirée d'une manière admirable à vouloir, par celui qui sait faire pénétrer son action dans les cœurs mêmes des hommes, non pour les amener à la foi

1. Ne, supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur pro alio. Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis (I *Cor.*, IV, 6-7.)

2. Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos (I *Joan.*, IV, 10).

malgré eux, mais pour leur faire vouloir ce que d'abord ils ne voulaient pas [1] » Dans un autre endroit, il explique comment Dieu a le pouvoir tout-puissant d'incliner où il veut les cœurs des hommes, et comment tout ce qu'il opère ainsi, il ne le fait qu'avec la volonté des hommes eux-mêmes : « Dieu n'a fait telle chose que par l'entremise des volontés humaines, ayant, comme on ne peut en douter, le pouvoir tout-puissant d'incliner où il lui plaît tous les cœurs [2], » Et ailleurs : « La toute-puissance divine fait des cœurs humains ses instruments pour accomplir par eux ce qu'il veut en obtenir en mouvant leurs volontés mêmes [3]. » Comment saint Augustin eût-il pu exprimer plus clairement que c'est Dieu qui opère quand nous agissons, et que notre volonté n'est point la cause qui nous fait agir ? Il est vrai que dans nos œuvres nous agissons avec une liberté entière ; mais cela est encore un effet de la volonté toute-puissante de Dieu, qui est de nous faire agir, et de nous faire agir en pleine liberté. »

CXXI. Saint Thomas enseigne la même doctrine en plusieurs endroits : « Dieu meut immuablement la volonté, attendu l'efficacité de la vertu motrice, qui ne peut faire défaut ; c'est aussi la nature de la volonté mue, qui est de se porter indifféremment à des choix divers : la nécessité s'impose, sans que la liberté en souffre [4] » Et ailleurs : Si Dieu meut la volonté vers un objet, il est impossible d'admettre que la volonté ne se meuve pas vers cet objet [5]. » Dans un autre endroit : « Il ne saurait être vrai simul-

1. Trahitur ergo (voluntas) miris modis ut velit, ab illo qui novit in ipsis hominum cordibus operari; non ut homines nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant (*S. Aug.*, lib. I, *contra duas ep. Pelag.*, cap. XIX).

2. Qui tamen (Deus) hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem (*De corrept. et grat.*, cap. XIV, n. 43).

3. Agit omnipotens Deus in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit (*Idem., de grat. et lib. arb.*, XXI, 42).

4. Deus voluntatem movet immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, inducitur necessitas, sed manet libertas (*S. Thom.*, *De malo*, q. VI, a. 4, ad 3).

5. Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur (I—2, q. X, a. IV, ad 3).

tanément, et que le Saint-Esprit veuille porter un individu à un acte de charité, et que celui-ci perde la charité en péchant [1] » Nous omettons les autres passages, pour ne pas fatiguer le lecteur

§ III

Exposé du système des congruistes.

CXXII. La doctrine des congruistes fait consister l'efficacité de la grâce dans la congruité (ou convenance) du temps, du lieu et de l'état où se trouve la personne au moment de l'acte : et suivant la congruité de ces diverses circonstances, la grâce devient efficace ou inefficace, en sorte que, posé telles ou telles circonstances, Dieu accordera à l'homme le secours intrinsèque congru (convenable), qui le fera agir, et que, hors de ces circonstances, il n'agira pas.

Difficultés que présente le système des congruistes.

CXXIII. Cette doctrine a premièrement contre elle la même difficulté que celle de Molina, puisqu'elle soustrait l'efficacité de la grâce à la volonté divine, qui, par elle-même, détermine la volonté de l'homme et lui fait faire ce qu'elle a déterminé. En outre, s'il était vrai que l'efficacité de la grâce consistât dans ce secours congru que Dieu donnerait dans certaines circonstances, il s'ensuivrait que, ce secours venant à manquer sans qu'il y eût de sa faute, l'homme serait privé de la grâce qui lui est nécessaire pour son salut, sans avoir aucun moyen de pouvoir l'obtenir. Cette objection a déjà été faite au système des thomistes, et elle s'applique également ici. Si cette grâce congrue est efficace *ab intrinseco*, elle dépend entièrement de Dieu. et, dans ce cas, posé les circonstances non congrues, elle n'aura jamais son effet. Si, d'autre part, cette grâce est efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire qu'elle dépende du consentement de

1. Impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquid movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando (2—2, q. xxiv, art. 11).

l'homme, de façon qu'elle soit efficace quand la volonté y adhère, et inefficace quand elle n'y adhère pas, cette grâce congrue n'est autre alors que la grâce de Molina.

§ IV

Du système de Thomassin.

CXXIV Louis Thomassin, dans sa *Théologie dogmatique* (tom. III, tract. IV, cap. XVIII), fait consister l'efficacité de la grâce dans l'ensemble de plusieurs secours intrinsèques et extrinsèques, au moyen desquels la grâce circonvient tellement la volonté de l'homme, qu'elle en obtient infailliblement le consentement; en sorte que (comme il dit) la volonté de l'homme est moralement, quoique non physiquement, détérminée par ces secours à consentir.

Difficulté que présente le système de Thomassin.

CXXV Cette difficulté est que, d'après ce système, aucun secours particulier de la grâce ne serait infailliblement efficace, puisque toute son efficacité dépendrait du concours de plusieurs; mais la plupart des saints Pères, avec saint Augustin, saint Thomas et les autres théologiens, assignent un secours distinct ou une cause déterminée qui donne à la grâce son efficacité.

§ V

Du système des augustiniens, ou de la délectation absolument victorieuse.

CXXVI. Les augustiniens, dans ce système, distinguent l'état de la nature innocente de celui de la nature déchue; et ils disent que, dans le premier, la grâce était *versatile* et se laissait déterminer par le consentement de l'homme, de même que le soutenait Molina; mais que dans l'état de nature déchue, il faut à l'homme, pour qu'il puisse faire le bien, une grâce efficace qui, par elle-même et *ab intrinseco*, détermine le consentement de la volonté pour toute bonne œuvre surnaturelle, et cela, à cause de la faiblesse que l'homme a contractée dans sa volonté, par suite du péché originel. Ils veulent ensuite que l'efficacité

de la grâce consiste dans la délectation, non relative ou supérieure en degré, mais absolument victorieuse, au moyen de laquelle Dieu meut infailliblement la volonté humaine à donner son consentement libre, et que cette grâce opère non physiquement, mais moralement.

CXXVII. Ils disent, de plus, que la grâce suffisante, nommée *auxilium sine quo*, donne à la volonté la force de pratiquer le bien, mais que son action n'a d'effet que lorsqu'il s'y joint le secours médicinal de Jésus-Christ, ou la grâce efficace appelée *auxilium quo*. Ainsi, quand ils parlent de la nature corrompue, les augustiniens sont thomistes; et quand ils traitent de la nature innocente, ils sont de l'opinion de Molina.

Difficulté que renferme le système des augustiniens.

CXXVIII. Cette difficulté est que, bien que l'homme soit le plus souvent mû par la délectation, néanmoins souvent aussi, il l'est par d'autres motifs, tels que ceux de pudeur, de désir, de haine, d'amour de la justice, de crainte des châtiments. Saint Augustin a dit : « Vous ne voulez pas que vos vices vous soient montrés, pour que la douleur que vous en concevrez vous engage à recourir au médecin... comme si la crainte d'être repris, ou la honte, ou la douleur ne servaient à rien[1]. » Et le saint docteur observe que la constance de certains martyrs leur eût fait défaut, si la crainte de l'enfer n'avait soutenu en eux la charité. Il ajoute encore que Dieu appelle à lui les hommes par une infinie diversité de moyens merveilleux et inouïs[2] : il ne les attire donc pas par la seule délectation. En outre, il arrive souvent que l'homme est attiré par les deux délectations opposées, celle du péché et celle de la justice ; mais que, quelque autre motif étranger survenant ensuite, il se détermine dans un sens ou dans l'autre, en sorte qu'on ne peut pas dire que l'homme n'a d'autre mobile pour agir que la délectation.

1. Non vis tua tibi vitia demonstrari, ut fiat tibi utilis dolor, quo medicum quæras... quasi aut nihil agat timor correpti hominis, vel pudor, vel dolor (Lib. *de corrept. et grat.*, cap. v).

2. Miris et ineffabilibus, diversis et innumerabilibus modis.

Du système du P. Berti et de ses partisans, ou de la délectation relativement victorieuse, c'est-à-dire qui ne doit de l'être qu'à la supériorité de ses degrés.

CXXIX. Il faut supposer ici que le système de Jansénius consiste à rapporter toute l'efficacité de la grâce à la délectation relativement victorieuse, c'est-à-dire à la supériorité des degrés de délectation qu'elle produit ; d'où il suit que, si la délectation céleste surpasse en degrés la terrestre, la première vaincra nécessairement, et qu'au contraire la délectation terrestre vaincra, si elle surpasse la céleste en degrés. C'est sur ce système qu'il fonda ses cinq propositions, condamnées depuis. Ce système de Jansénius diffère néanmoins de celui du Père Berti ; car Jansénius disait que la délectation supérieure triomphait nécessairement de l'inférieure. Il disait bien aussi qu'en considérant la grâce en elle-même et sans rapport avec le degré supérieur de la délectation terrestre contraire, elle serait très-suffisante pour mouvoir la volonté vers le bien ; mais étant supposée la prépondérance de la délectation charnelle, la céleste devient tout à fait insuffisante pour s'attirer à elle-même le consentement de la volonté. Or, comment l'homme pourrait-il être coupable de manquer au devoir d'observer un précepte, s'il est nécessité à ce manquement par la délectation charnelle ? Jansénius vit bien cette difficulté majeure, et, pressé par elle, il fut amené à dire que, pour pécher, il n'était pas besoin de la liberté d'indifférence, c'est-à-dire que l'homme soit libre de toute nécessité de pécher, mais qu'il suffit de la liberté de coaction (c'est sa troisième proposition condamnée), c'est-à-dire qu'il ne soit pas contraint de pécher par une force extrinsèque [1].

CXXX. Le P Berti ne dit pas cela, mais il prétend que, dans son système, bien que la délectation la plus forte l'emporte toujours infailliblement sur la plus faible, elle ne nécessite pas néanmoins le consentement.

1. Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

Difficulté que rencontre le système du P. Berti.

CXXXI. Bien que le P Berti dise que, quand la délectation est supérieure en degré, elle ne l'emporte pas nécessairement, quoique infailliblement, et sans porter atteinte à la liberté de la volonté, néanmoins, dans une telle hypothèse, la volonté n'ayant que des forces inférieures, elle reste privée de la puissance de résister; puisque les forces inférieures ne peuvent plus opérer au-delà de leur sphère d'activité, et ainsi la volonté est nécessitée à suivre la délectation prépondérante. Quand un des plateaux de la balance descend par la supériorité de son poids, c'est une nécessité que l'autre s'élève.

CXXXII. Il ne sert à rien de dire avec le P Berti qu'il n'entend point parler de la délectation indélibérée de Jansénius, que nous avons exposée plus haut, c'est-à-dire de celle qui naît en nous sans aucun consentement de la volonté; mais que celle dont il parle est la délectation délibérée à laquelle se joint le libre consentement de l'homme, et qu'ainsi, bien que la délectation prépondérante l'emporte certainement et infailliblement, cependant elle ne l'emporte pas nécessairement, comme le voulait Jansénius. Cette raison, dis-je, n'a nulle valeur, puisque, comme le dit, en y répondant, Tournely (*Theol.*, t. V, p. 2, q. 5, art. 1, conc. 5), cette grâce, ou cette concupiscence, qui est infailliblement victorieuse, selon que l'une ou l'autre l'emporte en force, ne peut pas ne pas être nécessitante à l'égard du consentement de la volonté. Et il le prouve ainsi : « C'est une grâce nécessitante, que celle qui suppose la volonté dépourvue en réalité de tout moyen de résistance : or, telle est la grâce que la supériorité de ses degrés de force suffit pour rendre infailliblement efficace : car une telle grâce suppose que la volonté n'a pour résister que des forces inférieures : or, il répugne que des forces supérieures, en tant que supérieures, soient vaincues par des forces inférieures; autrement il faudrait que ces forces inférieures eussent une action supérieure à leur degré d'activité [1]. »

1. Ea gratia est necessitans, quæ supponit voluntatem destitutam vera potentia resistendi : atqui talis est gratia infallibiliter efficax ex virium graduali superioritate. Nam hujusmodi gratia supponit voluntatem non ha-

CXXXIII. Il ne servirait non plus de rien de répliquer (dans le cas, par exemple, où la grâce serait supérieure en degrés à la concupiscence), que les forces de la grâce, relativement victorieuses, sont bien mises en balance avec les forces de la concupiscence prises seules et en elles-mêmes, mais qu'elles ne le sont pas avec les forces de la concupiscence, jointes à celles de la volonté contraire, et qu'ainsi, si la grâce est alors victorieuse, elle ne l'est pas nécessairement, puisque les forces de la concupiscence jointes à celles de la volonté contraire pourraient bien résister et vaincre les forces de la grâce, quoique supérieures. Le même Tournely répond avec raison, qu'en parlant ainsi, les défenseurs du système de la délectation relativement victorieuse ou sont obligés de le changer et de dire que la délectation supérieure en degré ne triomphe pas infailliblement, mais seulement quand elle est jointe aux forces de la volonté, en sorte que si les forces de la volonté se joignent à celles de la concupiscence, alors la grâee n'est point victorieuse, bien qu'elle soit supérieure en degrés à la concupiscence : ce qui détruit leur système, sans qu'ils puissent dire encore que la délectation supérieure en degrés est invinciblement victorieuse; ou il faut qu'ils avouent simplement que toutes les fois que la délectation est supérieure en degrés, n'importe qu'elle ait pour principe la concupiscence ou la grâce, elle triomphe non-seulement infailliblement, mais nécessairement; puisque, comme il a été dit plus haut, des forces inférieures ne peuvent avoir la puissance d'en vaincre de supérieures, d'où il suit que la délectation supérieure par sa force intrinsèque, plus grande que celle de la délectation inférieure, sera toujours nécessairement victorieuse, soit que la volonté qui y concourra soit indélibérée, comme le disait Jansénius, ou qu'elle soit délibérée, comme le prétendent les fauteurs de ce système. Du reste, le P Berti et ses disciples diront ce qu'ils voudront pour laver leur délectation relativement victorieuse du reproche d'être nécessitante, et par conséquent destructive

bere ad resistendum, nisi vires inferiores. Repugnat autem, ut vires superiores, quæ agunt ut superiores, vincantur ab inferioribus; alias necesse esset, ut inferiores operarentur ultra suæ activitatis gradus.

de la liberté humaine, ils ne pourront jamais se tirer de la difficulté exposée plus haut par nous contre leur système, savoir, que quand la délectation est supérieure en degrés, non-seulement elle l'emporte infailliblement, mais qu'elle l'emporte aussi nécessairement, parce que les forces inférieures de l'une des deux délectations ne peuvent prévaloir sur les forces supérieures de l'autre, ce qui entraîne la nécessité pour la volonté humaine de joindre son consentement à la délectation supérieure en degrés. Pour moi, je ne puis imaginer quelle réponse valable peut jamais être faite à une aussi forte objection.

CXXXIV Aussi les jansénistes ne veulent-ils de nous qu'une chose, c'est que nous leur accordions que la délectation supérieure triomphe toujours de l'inférieure, et par là ils pensent avoir gagné leur cause. Voici comme s'exprime l'un d'eux, l'abbé de Bourzeis : « Il nous suffit qu'on nous accorde cette seule vérité, que toutes les fois que nous donnons notre consentement à la grâce de Dieu, cela vient toujours de ce que l'amour légitime que Dieu nous inspire surpasse en forces l'amour vicieux, et qu'il triomphe infailliblement par cela même qu'il est le plus fort [1]. » Et en parlant ainsi, ils paraissent avoir toute raison; car des forces inférieures ne peuvent jamais en vaincre d'autres qui leur sont supérieures. D'après un tel système, on tire justement cette conséquence que la délectation supérieure en degrés est toujours victorieuse, non-seulement invinciblement, mais aussi nécessairement. C'est pourquoi Tournely, traitant de ces deux systèmes, celui de la délectation absolument victorieuse, et celui de la délectation relativement victorieuse, conclut ainsi : « Nous connaissons, il est vrai, des théologiens orthodoxes qui font résulter l'efficacité de la grâce de sa délectation absolument et simplement victorieuse, et qui reconnaissent dans la grâce suffisante des forces égales pour

1. Nobis enim sufficit quod hæc sola nobis veritas concedatur, nimirum quoties gratiæ Dei consentimus, id oriri semper ex eo, quod rectus amor, quem Deus nobis inspirat, viribus superior est perverso amore, et quia viribus superior est, idcirco eum certissime superare (*Abbas de Bourz.*, collat. IV. cap. XXX).

triompher de la cupidité actuelle contraire. Mais quant à ceux qui voudraient que la grâce soit relativement victorieuse par cela seul qu'elle surpasse la concupiscence en degrés de force, attendu qu'ils n'admettent pas d'autre grâce suffisante, que celle qui le cède en forces à la concupiscence contraire, nous n'en connaissons pss d'autres que les défenseurs du système de Jansénius [1] »

CXXXV Le P Berti réplique là-dessus que l'efficacité de la grâce, de la manière qu'il l'établit, ne diffère pas en substance de celle qu'enseignent les thomistes, bien qu'elle procède de principes différents, attendu que les thomistes font consister l'efficacité de la grâce dans la prédétermination physique, et lui dans la délectation supérieure. Ce que fait (dit-il) la prédétermination dans l'acte second en appliquant la volonté de l'homme au consentement, la déclaration le fait de même ; du reste l'une et l'autre doctrine enseigne qu'il reste à l'homme le pouvoir dans l'acte premier de faire le contraire de ce qu'il fait, et ainsi la volonté agit toujours librement et sans être nécessitée.

CXXXVI. Mais observons à notre tour que, de même que les principes des deux systèmes sont différents et les raisons dont ils s'appuient sont différentes, leurs conséquences le sont aussi. La cause de l'efficacité de la grâce selon les thomistes est que la volonté créée est à l'état de puissance passive, puisqu'elle est en puissance de recevoir le mouvement de la grâce ; et de là vient que, pour arriver à l'acte réel, il est nécessaire qu'elle soit mue de Dieu, comme premier agent, lequel applique et détermine par la prédétermination la puissance à l'acte. Voilà pour ce qui concerne l'acte ; mais pour ce qui est de la puissance, les thomistes disent que l'homme avec la grâce suffisante

1. Novimus quidem orthodoxos theologos, qui vim gratiæ efficacem colligunt ex ipsius delectatione absolute, ac simpliciter victrice, quique in gratia sufficiente pares vires agnoscunt ad oppositam actualem cupiditatem superandam. Verum qui gratiam velint esse victricem relative ex superioritate graduum, quique non aliam sufficientem admittunt gratiam, quam viribus inferiorem oppositæ superioris concupiscentiæ, non alios quam janseniani systematis defensores novimus (*Tourn.*, *Prælect. theol.*, tom. 3, p. 2, q. 9, art. 2, object. 6).

reçoit le pouvoir prochain et sans entraves pour pouvoir faire le bien, comme le soutient le P Gonet : « La grâce qui donne le pouvoir, donne tout le complément et toute la suffisance qui est requise de la part de l'acte premier [1]. » Le cardinal Gotti a dit de même : « La grâce suffisante donne le pouvoir prochain et sans entraves quant à la puissance [2] » Tous les autres thomistes en général s'accordent à parler de même : si quelqu'un d'eux paraît s'exprimer différemment, c'est qu'il parle de l'acte second, et non de l'acte premier.

CXXXVII. Au contraire, la raison du principe du P. Berti, qui soutient le système de la délectation supérieure en degrés, c'est que, comme il le dit, dans l'état de la nature innocente, il ne fallait à l'homme pour faire le bien que la grâce suffisante, parce qu'alors son libre arbitre étant encore sain et dans un parfait équilibre, il pouvait opérer avec la seule grâce suffisante sans le secours de l'efficace ; mais à présent, depuis la chute d'Adam, la volonté humaine étant restée dans un état d'infirmité, elle a besoin de la grâce efficace, qui, par le moyen de la délectation victorieuse, l'applique à l'acte louable. Mais suivant cette raison donnée à l'appui d'un tel système, étant admis, dirons-nous, que la volonté de l'homme est devenue tellement infirme qu'elle ait besoin pour agir de la grâce efficace, on ne peut plus dire que l'homme ait en vertu de la grâce suffisante, même pour l'acte premier, le pouvoir complet et prochainement dégagé de toute entrave pour observer les préceptes, ou pour pouvoir faire un bon acte quelconque, même médiat, par lequel il puisse se disposer à obtenir plus tard un secours plus grand pour accomplir la loi.

CXXXVIII. Et en effet, le P. Berti (dans l'apologie qu'il a publiée de sa doctrine) n'est pas éloigné de nous accorder que la grâce inférieure en forces à la concupiscence ne doit pas se nommer suffisante, mais *inefficace*. C'est la réponse qu'il fit dans

1. Gratia quæ dat posse, dat totum complementum et totam virtutem seu sufficientiam, quæ requiritur ex parte actus primi (*Man.*, t. IV, n. 7, cap. x).

2. Gratia sufficiens dat posse proximum et expeditum ratione potentiæ (*Theol.*, t. II, *de grat.*, dub. 6, § 2).

ladite apologie, à l'archevêque de Vienne en France (Lefranc de Pompignan), qui lui avait écrit contre un livre intitulé *Baianismus et Jansenismus redivivus*, auquel il reprochait spécialement d'exclure en réalité toute grâce suffisante; le P Berti lui répondit qu'il le croyait de même fermement [1]

CXXXIX. L'abbé d'Aquila, dans son dictionnaire théologique, tome II, au mot *Délectation*, a taxé de fausseté ce que j'ai avancé dans mon livre du *Grand moyen de la prière*, que le P Berti niait que tous reçoivent la grâce prochainement suffisante pour la prière, au moyen de laquelle on obtient un secours plus puissant et plus fort, nécessaire pour les œuvres de salut; tandis que c'était là une des trois principales objections que l'archevêque de Vienne avait faites au P Berti, comme on le lit dans l'apologie de ce dernier. intitulée (*August. system. vindic.*, *Diss.* 5). Il lui reprochait effectivement de ne pas admettre dans cette délectation inférieure en degrés le pouvoir prochainement suffisant pour agir, puisqu'il exigeait pour celui-ci une délectation plus forte de la part de la puissance et de l'acte premier, et taxait en conséquence la grâce d'inefficacité [2] » Or voici ce que le P Berti répondit à l'archevêque de Vienne : « J'admets fermement et sans la moindre hésitation, que les trois points de doctrine mentionnés sont exempts de toute erreur [3] » Et certes il devait répondre ainsi, s'il ne voulait pas abandonner le système embrassé par lui dans sa Théologie, dans le traité qu'il a composé sur la grâce, où entre autres propositions qu'il entreprend de prouver, on trouve celle-ci que : « Pour prier actuellement, il faut une grâce efficace [4] » Ainsi donc, si pour prier il est besoin du secours extraordinaire de la grâce efficace, il n'y a donc pas dans la grâce suffisante la puis-

1. Veram gratiam sufficientem e medio tollit.

2. Quod negat in delectatione inferioris gradus potentiam proxime expeditam, ad hanc requirens ex parte potentiæ et actus primi robustiorem delectationem, idcoque gratia inefficace ab ipso deprædicatur.

3. Ego vero firmissime, et absque ulla hæsitatione pronuntio, tria doctrinæ capita nuperrime commemorata nequaquam erronea esse.

4. Ad actualiter orandum requiritur gratia efficax.

sance prochaine et immédiatement requise pour prier actuellement : aussi n'hésite-t-il pas à nommer la grâce suffisante, non pas suffisante, mais inefficace, puisque, pour la rendre actuellement suffisante, il est besoin d'un secours extraordinaire.

CXL. Mais une telle doctrine paraît contraire à celle de saint-Augustin, qu'il fait pourtant profession de suivre. Saint Augustin enseigne, comme nous le verrons plus loin, qu'avec la grâce suffisante nous ne pouvons à la vérité exécuter les choses difficiles, mais que nous pouvons pourtant faire les choses faciles, parmi lesquelles le saint compte la prière. Pour moi, je ne vois pas comment l'opinion du P Berti, qui dénie à la grâce suffisante la puissance prochaine et immédiatement suffisante pour prier, peut s'accorder avec la raison; car il m'est impossible de concevoir comment le Seigneur, même dans l'état présent de la nature déchue, mais surabondamment réparée par Jésus-Christ dans l'œuvre de la rédemption, en refusant à la grâce suffisante la puissance complète et immédiatement prochaine pour produire son effet, et, par conséquent, à un grand nombre, la grâce nécessaire pour observer actuellement les préceptes qu'il nous impose, ou du moins user de moyens tels que la prière, pour pouvoir au moins médiatement obtenir des secours plus puissants qui nous mettent en état de les accomplir actuellement, je ne puis concevoir, dis-je, comment ensuite le Seigneur pourrait justement exiger de ceux à qui il refuserait ces secours, l'accomplissement de ces mêmes préceptes, et surtout les condamner à l'enfer, s'ils ne les observent pas. En voilà assez sur le système du P Berti et des augustiniens, chez qui il paraît être presque communément suivi.

§ VII

Exposé de notre doctrine, où nous établissons que, pour accomplir les préceptes, la grâce efficace *ab intrinseco* est nécessaire ; mais que cette grâce s'obtient par la grâce suffisante de la prière.

CXLI. Le P Jean Laurent Berti ne nie pas, comme il ne peut, en effet, nier, qu'on obtienne par la prière la grâce efficace mais

il dit que, pour prier, une autre grâce efficace est déjà nécessaire : et ici revient la même difficulté que nous avons déjà exposée plus haut, savoir, que celui à qui la grâce efficace manque pour accomplir le précepte, s'il lui manque aussi la grâce efficace pour prier, ne pourrait être condamné pour l'inobservation des préceptes, puisqu'il lui manquerait la force et tout moyen de les accomplir.

Notre doctrine, à nous, est, que pour opérer le bien et accomplir les préceptes, ce n'est pas assez de la grâce suffisante, dont le secours se borne à nous faire accomplir les choses faciles, mais qu'il est encore besoin de la grâce efficace *ab intrinseco*, laquelle détermine la volonté humaine à opérer le bien, comme nous l'avons prouvé plus haut, dans le § II, n. 115, en réfutant la doctrine de Molina. Nous dirons de plus que cette grâce efficace agit le plus souvent, comme aussi elle nous fait agir, au moyen de la délectation victorieuse; mais que souvent aussi elle nous détermine à agir par d'autres motifs, comme ceux d'espérance, de crainte, etc., ainsi que l'enseigne saint Augustin, lorsqu'il dit que Dieu attire efficacement les hommes à lui par une infinité d'admirables moyens. Nous soutenons néanmoins que la grâce suffisante donne à chacun le pouvoir actuel de prier, pourvu qu'on le veuille (chose qu'on doit compter parmi les plus faciles), et que chacun peut obtenir par la prière la grâce efficace. Nous avons déjà développé tout au long ces propositions dans le livre : *Du grand moyen de la prière* (a), nous les résumons seulement ici, et les rapportons succinctement.

CXLII. Il est certain que Dieu veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, comme le dit saint Paul[1]; et comme l'a dit aussi saint Pierre, « qu'il ne veut pas que qui que ce soit périsse, mais que tous reviennent à pénitence[2]. » Dieu se plaint de ce que plusieurs courent à leur

1. Qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire (I *Tim.*, II, 4). — 2. Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti (II *Petr.*, III, 9).

(a). Voir, t, V. de cet édition, vers la fin. (*Note de l'éditeur.*)

damnation : « Pourquoi mourir, maison d'Israël? Revenez, et vous vivrez[1]. » Le Seigneur, voulant que tous soient sauvés, donne donc à tous la grâce nécessaire pour opérer notre salut. Et partant, nous disons que s'il ne donne pas à tous la grâce efficace, au moins tous reçoivent la grâce suffisante et la puissance de prier actuellement, sans qu'il soit besoin d'autre grâce, et d'obtenir en priant la grâce efficace pour accomplir la loi et se sauver. Cette doctrine a été professée par le cardinal de Noris, par Isambert, Petau, Thomassin, cardinal du Perron, Alphonse Lemoyne et plusieurs autres que nous nommerons plus loin; mais elle est soutenue plus au long, et enseignée *ex professo*, par Honoré Tournely (*Præl. theol.*, tom. III, q. VII, art. IV, concl. 5, p. 552, al. q. v, art. 3, § 7, concl. 3).

CXLIII. Le cardinal de Noris (Opusc. *Jans. error calumnia sublata*, cap. II, § 1) prouve directement que tout homme dans l'état présent reçoit le secours *sine quo*, c'est-à-dire la grâce suffisante ou ordinaire, qui, sans autre secours, produit la prière, par laquelle ensuite obtient la grâce efficace pour observer les préceptes : « Même dans l'état de nature tombée, il y a lieu d'admettre un secours *sine quo*, dans un tout autre sens que le soutenait Jansénius; secours qui nous aide à accomplir les actes moins difficiles, tels que des prières d'une ferveur médiocre à l'effet d'accomplir les commandements, pour l'accomplissement desquels sans doute ce secours *sine quo* n'est encore qu'un moyen éloigné, mais il peut nous obtenir un secours *quo*, ou la grâce efficace pour les accomplir[2] »

Et il ajoute que, si par une prière tiède on n'obtient pas tout de suite la grâce efficace, on obtient au moins la grâce d'une prière plus fervente, et par celle-ci la grâce efficace : « J'infère de là que pour la prière même tiède il nous faut un secours di-

1. Quare moriemini, domus Israel? Revertimini et vivite (*Ezech.*, XXI, 31).

2. Etiam in statu naturæ lapsæ datur adjutorium sine quo, secus ac Jansenius contendit; quod quidem adjutorium efficit in nobis actus debiles, nempe orationes minus fervidas pro adimplendis mandatis; in ordine ad quorum executionem adjutorium sine quo est tantum auxilium remotum, impetratorium tamen auxilii quo, sive gratiæ efficacis, qua mandata impleantur.

vin *sine quo non,* et le concours ordinaire de Dieu, puisqu'il n'est encore question que d'actes faibles, etc.; et que cependant ces faibles prières peuvent nous obtenir l'esprit d'une prière fervente, à laquelle soit accordé un secours *quo*[1] » Et il confirme ses assertions par l'autorité de saint Augustin, qui a dit sur le psaume XVII : « J'ai fait monter mes prières jusqu'à vous (ô mon Dieu), par un mouvement libre et fort, parce que vous-même, vous m'en avez donné la force en exauçant mes premières demandes malgré leur peu de ferveur[2] »

CXLIV. Le même auteur dit au même endroit, que chacun a le pouvoir prochain de prier pour obtenir ensuite par la prière le pouvoir de faire le bien, et que pour cela tous peuvent prier avec la seule grâce suffisante, sans autre secours. Autrement, dit le savant cardinal, si, pour avoir le pouvoir prochain de prier, il était besoin d'un pouvoir à l'effet d'obtenir au moins la grâce d'une prière plus fervente, il faudrait encore pour celui-ci la grâce d'un pouvoir antérieur, et ainsi à l'infini : « Il est évident que tout juste ou fidèle doit avoir, pour être en état de prier, le pouvoir prochain de le faire ; car si, pour faire simplement une prière, sans même que ce soit une prière fervente, chaque fidèle n'avait à sa disposition qu'un pouvoir éloigné, il lui manquerait le pouvoir prochain d'obtenir la grâce de la prière, autrement il faudrait procéder à l'infini[3] »

CXLV. Le très-érudit Denis Petau demande pourquoi Dieu nous impose des préceptes que nous ne pourrions pas accomplir avec la grâce commune et ordinaire. Parce que (répondrai-je avec Duval et autres théologiens) le Seigneur a voulu que

1. Colligo ipsammet tepidam orationem fieri a nobis cum adjutorio *sine quo non,* ac ordinario concursu Dei, cum sint actus debiles, etc., et tamen tepida oratione impetramus spiritum ferventioris orationis, qui nobis adjutorio *quo* donatur.

2. Ego libera et valida intentione preces ad te direxi, quoniam, ut hanc habere possem, exaudisti me infirmius orantem.

3. Manifestum est potentiam ad orandum debere esse proximam in justo sive fideli : nam si fidelis sit in potentia remota ad simpliciter orandum (non enim hic loquor de fervida oratione), non habebit aliam potentiam pro impetranda oratione, alias procederetur in infinitum.

nous recourions à lui par la prière, comme les saints Pères l'enseignent communément. D'où je puis inférer que nous devons tenir pour certain que chacun a la grâce dont il ne tient qu'à lui d'user pour prier actuellement, et pour obtenir par la prière un secours plus puissant pour faire ce que nous ne pourrions accomplir avec des grâces ordinaires; autrement Dieu nous aurait imposé une loi impossible à observer; la raison en est évidente.

CXLVI. A cette raison s'en joint une autre très-forte: c'est que si Dieu commande à tous l'observation actuelle de ses commandements, on doit certainement supposer qu'il donne aussi communément à tous, au moins d'une manière médiate en l'accordant à la prière, la grâce nécessaire pour le faire actuellement. Afin donc que la loi soit raisonnable, et le reproche mérité, ainsi que le châtiment, à quiconque ne l'observe pas, il faut que chacun ait le pouvoir suffisant, au moins médiat, en recourant à la prière, de satisfaire actuellement à cette obligation, et de prier actuellement, sans qu'il soit besoin d'un autre secours, qui ne serait pas donné à tous. Autrement, si quelqu'un était privé de la faculté de prier actuellement, on ne pourrait pas dire que tout homme a reçu de Dieu la grâce suffisante pour pouvoir actuellement observer la loi. De là, Petau (*Theol. dogm.*, *tom.* 1, lib, X, cap. XIX, c. 20.) prouve très-longuement qu'avec la grâce suffisante, sans autre secours, l'homme peut faire le bien, et il va jusqu'à dire que le contraire serait monstrueux, *monstruosum esset*, et que cette doctrine est non-seulement celle des théologiens, mais celle de l'Eglise. D'où il conclut que la grâce d'observer actuellement les préceptes est attachée à la prière, et que ce don de la prière, Dieu l'accorde en même temps qu'il impose le précepte [1] : en sorte que, comme la loi est imposée à tous, le don de prier, s'ils le veulent, leur est de même accordé.

CXLVII. Thomassin soutient la même doctrine (*Consensus scholæ de gratia*, cap. VIII, tr. 3). Il s'étonne d'abord qu'il y en

1. Donum istud quo Deus dat ut justa faciamus, effectum orationis subsequitur, et talis effectus legi comes datur.

ait qui pensent que la grâce suffisante ne peut toute seule opérer actuellement une bonne œuvre quelconque, même la moindre. Puis il dit que, pour concilier ces deux propositions, que la grâce suffisante peut conduire l'homme au salut, et que d'un autre côté la grâce efficace est nécessaire pour observer toute la loi, il faut dire que la grâce suffisante nous suffit pour prier actuellement et pour faire d'autres semblables actes faciles, au moyen desquels on obtient la grâce efficace pour accomplir les préceptes pénibles à la nature, conformément à la doctrine de saint Augustin, qui enseigne que, par là même que nous croyons fermement que Dieu ne commande point l'impossible, nous devons voir dès lors et ce que nous avons à faire en fait de choses faciles, et ce que nous avons à demander en matières difficiles [1] Sur ce passage, le cardinal de Noris dit : « Les choses faciles donc, mais moins parfaites, nous pouvons les faire sans demander à Dieu pour cet effet un secours plus puissant, secours cependant qu'il est dans l'ordre de demander pour ce qui est de plus difficile exécution [2]. » Thomassin, à ce propos, allègue en outre l'autorité de saint Bonaventure, de Scot, et d'autres, et puis il dit : « Tous ont admis ces secours suffisants, secours vraiment suffisants en effet, et dont la volonté tantôt se sert pour s'affermir dans le bien, tantôt néglige de se servir [3] »

CXLVIII. Habert, évêque de Vabres et docteur en Sorbonne, qui, le premier, a écrit contre Jansénius, soutient, dans les termes suivants, la même opinion : « Notre sentiment est premièrement que la grâce suffisante n'a point de rapport immédiat avec l'effet même du consentement complet, si ce n'est contingemment et médiatement. Nous pensons en conséquence

1. Eo ipso quo firmissime creditur Deum impossibilia non præcipere, hinc admonemur et in faciiibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus (*De nat. et grat.*, cap. LXIX, n. 83).

2. Igitur opera facilia, sed minus perfecta, facere possumus absque eo, quod majus auxilium a Deo postulemus, quod tamen in difficilioribus petendum est.

3. Omnibus ea placuere sufficientia auxilia, vere sufficientia, quibus asceritur quandoque voluntas, quandoque non.

que la grâce suffisante est une grâce de disposition à la grâce efficace, puisque c'est en conséquence du bon usage qu'on en fait, que Dieu accorde à la volonté créée la grâce de pouvoir accomplir la loi entière[1] » Et il cite à l'appui de cette doctrine Gamache, Duval, Isambert, Perez, Lemoyne et autres. Et dans le même chapitre (cap. xv, num. 3), il dit encore : « Ainsi les grâces suffisantes disposent à obtenir des grâces efficaces, et sont elles-mêmes des grâces efficaces *secundum quid*, en ce sens qu'elles ne produisent d'abord que des effets incomplets, ou imparfaits, tels que les actes de foi, d'espérance, de crainte, et surtout la prière. C'est ce qui a fait dire au célèbre Alphonse Lemoyne que cette grâce suffisante est proprement la grâce de la prière, dont saint Augustin fait si souvent mention[2] » Ainsi, d'après le docte Habert, la grâce efficace est accompagnée d'un effet complet; mais la suffisante a son effet d'une manière contingente[3], parce que tantôt elle l'obtient, tantôt non ; ou d'une manière médiate[4], c'est-à-dire par le moyen de la prière. Il dit encore que la grâce suffisante, suivant le bon usage qu'on en fait, dispose à obtenir l'efficace ; et de là vient qu'il la dit efficace *secundum quid*, en tant que son effet est une ébauche, et non un ouvrage achevé. Il dit enfin que la grâce suffisante est la grâce de prier, de laquelle, selon saint Augustin, il ne tient qu'à nous de faire usage. De sorte que l'homme n'a point d'excuse, s'il n'accomplit pas les choses pour lesquelles il a

1. Censemus primo quod immediate cum ipso effectu consensus completi sufficiens (gratia) non habet habitudinem nisi contingenter vel mediate. Arbitramur proinde gratiam sufficientem esse gratiam dispositionis ad efficacem, ut pote ex cujus bono usu Deus postea gratiam completi effectus effectivam creatæ voluntati concedat (Habert., *Theol. græcor. patrum*, lib. II, cap. xv, n. 7).

2. Auxilia igitur gratiæ sufficientis sunt dispositiva ad efficacem, et efficacia secundum quid, effectus videlicet incompleti impetrantis primo remote, propius, ac tandem proxime, qualis est actus fidei, spei, timoris, atque inter hæc omnia orationis. Unde celeberrimus Alphonsus Lemoynus gratiam illam sufficientem docuit esse gratiam petendi, seu orationis, de qua toties beatus Augustinus.

3. Vel contingenter.

4. Vel mediate.

reçu la grâce suffisante, qui suffit, en effet, sans autre secours, ou pour les accomplir, ou du moins pour obtenir des grâces plus puissantes à l'aide desquelles il les accomplirait. Ce raisonnement de Habert est parfaitement juste, et ce docteur assure que telle était aussi la doctrine communément reçue dans la Sorbonne.

CXLIX. La même doctrine est professée par l'auteur de la Théologie à l'usage du séminaire de Périgueux (tom. II, lib. VI, quæst. III, p. 486). Il dit qu'avec la seule grâce suffisante on peut faire le bien et on le fait même de fois à autre [1]. Aussi ajoute-il : « Rien n'empêche que très-souvent, de deux hommes qui ont reçu chacun la même grâce pour des actes de facile exécution, et qui précèdent ordinairement la conversion complète, l'un accomplisse ces actes, tandis que l'autre les néglige [2] » D'où il conclut : « Ainsi, avec les seules grâces suffisantes, on peut faire, et on fait même souvent, certains actes de piété, comme d'adresser à Dieu d'humbles prières, par lesquels on se prépare à des grâces plus abondantes [3]. » Et tel est, dit-il, l'ordre de la Providence touchant la grâce, qu'aux premières grâces bien employées il en succède de nouvelles [4] Enfin, il conclut qu'on peut obtenir infailliblement sa conversion complète, et même la persévérance finale, par la prière, et que pour ce don même de la prière, il suffit pleinement de la grâce suffisante, qui n'est refusée à personne [4].

CL. C'est de même le sentiment de Charles du Plessis d'Argentré, autre docteur de Sorbonne (*Dissert. de multip. gen. gratiar.*), qui cite plus de mille théologiens dont la doctrine commune est qu'avec la grâce suffisante on peut sans autre secours observer les préceptes faciles, et qu'en mettant à pro-

1. Aliquis potest bene agere et aliquando agit.

2. Nihil vetat ut ex duobus æquali auxilio præventis faciliores actus, plenam conversionem præcedentes, sæpissime unus faciat, alius non.

3. Sic quosdam pietatis actus, nempe humiliter Deum deprecari, cum solo auxilio sufficienti facere (homo) potest, et aliquando facit, quibus se ad ulteriores gratias præparat.

4. Infallibiliter (homines) promerentur oratione, pro qua sufficiens gratia, quæ nulli non præsto est, plenissime sufficit.

fit cette grâce, on obtient par son moyen des secours plus puissants pour une parfaite conversion. Et c'est précisément en ce sens, dit-il, qu'il faut entendre l'axiome fameux reçu par les écoles, qu'à ceux qui font ce qui est en eux (toujours, bien entendu, avec l'aide de la grâce, c'est-à-dire de la grâce suffisante), Dieu ne refuse point sa grâce, c'est-à-dire une grâce plus abondante, et en particulier la grâce efficace.

CLI. C'est aussi le sentiment du cardinal d'Aguirre (*Theol. S. Ans.*, tom. III, disp. 155 et 176) et du P Antoine Boucat (*Theol. patrùm*, diss. 3, sect. 4), qui soutient avec force que chacun peut par la prière, et sans autre secours, obtenir la grâce de la conversion ; et il cite à l'appui de cette doctrine (outre Gamache, Duval, Habert, Lemoine), Pierre de Tarentaise, évêque de Toul, Godet des Fontaines, Henri de Gand, docteurs de Sorbonne, avec le professeur royal Ligny, qui, dans son *Traité de la Grâce*, démontre que la grâce suffisante donne le pouvoir de prier et d'observer les préceptes faciles. Gaudence Bontemps pense aussi de même (*Pallad. theol. de grat.*, disp. 1, q. 1), et démontre qu'avec la grâce suffisante on obtient l'efficace par le moyen de la prière, laquelle est accordée à tous ceux qui veulent s'en aider. Le savant Père Fortuné de Brescia s'exprime dans le même sens (*Corn. Jans. syst. confut.*, par. II, num. 225, p. 297), et soutient que tous ont la grâce médiate de la prière pour accomplir les préceptes, et il regarde comme indubitable que telle a été l'opinion de saint Augustin. Richard de Saint-Victor (*De statu inter hom.*, tract. 1, cap. 13) dit qu'il y a une grâce commune et suffisante, à laquelle l'homme tantôt donne son consentement, et tantôt le refuse. Matthias Felix, qui a écrit contre Calvin, définit ainsi la grâce ordinaire ou suffisante : « C'est une impulsion divine, qui pousse l'homme vers le bien, et n'est refusée à personne. Les uns y acquiescent, et sont par là disposés à la grâce habituelle ; les autres y résistent[2]. » André

1 Facientibus quod in se est.

2. Est motio divina, qua movetur homo ad bonum, nec alicui denegatur. Alii illi acquiescunt, sicque ad gratiam habitualem disponuntur; alii repugnant.

de Vega dit de même : « Ces secours qui sont donnés à tous, sont appelés inefficaces pour la plupart, parce qu'ils n'ont pas toujours leur effet, mais en sont au contraire frustrés par les pécheurs[1] »

CLII. Le cardinal Gotti, dans un endroit de sa Théologie, semble ne pas penser différemment de nous, puisque se posant l'objection : Comment l'homme peut-il persévérer s'il le veut, quand il n'a pas en son pouvoir le secours spécial qu'il faut pour persévérer ? il y répond que, bien qu'un pareil secours ne soit pas au pouvoir de l'homme, on dit cependant d'un homme qu'il a en son pouvoir ce qu'il peut, par la grâce de Dieu, demander et obtenir de lui, et que, de cette manière, on peut dire qu'il est au pouvoir de l'homme d'obtenir le secours nécessaire pour persévérer, en le demandant par la prière[2] Or, de même que, pour qu'il soit vrai de dire qu'il est au pouvoir de l'homme de persévérer, de même qu'il est nécessaire qu'il puisse, par la prière, obtenir la grâce de persévérer actuellement, sans qu'il soit besoin d'autre grâce ; de même il est nécessaire qu'avec la seule grâce suffisante commune à tous et sans le secours d'une autre grâce, il puisse actuellement prier et par la prière obtenir la persévérance, autrement on ne pourrait dire que chacun ait la grâce nécessaire pour persévérer, au moins la grâce éloignée et médiate par le moyen de la prière. Et c'est de même que l'entend saint François de Sales, puisqu'il dit dans son Théotime (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. III, tome I[er] des œuvres, p. 470, édit. Vivès) que « le don de l'oraison et de la dévotion est libéralement accordé à tous ceux qui, de bon cœur, veulent consentir aux inspirations célestes ; d'où il conclut que, par conséquent, il est en notre pouvoir de persévérer. Le cardinal Bellarmin dit de même : « Le secours suffisant pour le salut est

1. Hæc autem auxilia, quæ omnibus dantur, a plerisque inefficacia vocantur, quia non semper habent suum effectum, sed aliquando a peccatoribus frustrantur.

2. In potestate tamen hominis dicitur esse quod ipse per Dei gratiam potest ab eo petere, ac obtinere ; et hoc modo in hominis potestate dici potest esse, ut habeat auxilium ad perseverandum necessarium, illud impetrando orationibus.

donné à tous, médiatement ou immédiatement, suivant les temps et les lieux... Nous disons *médiatement ou immédiatement,* car nous croyons que ceux qui ont l'usage de la raison reçoivent de Dieu de saintes inspirations, et que, par là même, ils ont immédiatement la grâce excitante, et s'ils veulent y acquiescer, ils pourront être disposés par là à la justification, et parvenir enfin au salut[1]. » Saint Thomas dit sur ce texte de l'Apôtre (I *Cor.*, x, 13) : « Dieu est fidèle, et il ne souffrira pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces[2], » que Dieu ne serait pas fidèle, s'il ne nous accordait pas (en tant qu'il est en lui) des grâces, par le moyen desquelles nous puissions parvenir jusqu'à lui[3] » Outre cela, dans cent passages de l'Ecriture, Dieu nous exhorte à nous convertir et à recourir à lui par la prière, en promettant de nous exaucer si nous le prions : « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous[4]. » « Convertissez-vous sur les remontrances que je vous fais, et je vous manifesterai mon esprit[5].» « Revenez et vivez[6] » « Venez à moi, vous tous qui êtes dans la peine, et qui êtes chargés, et je vous soulagerai[7]. » « Demandez, et il vous sera donné[8] » Le cardinal Bellermin dit (*De Grat.*, lib. II, cap. v) que ces exhortations, *Convertimini*, *Revertimini*, *Venite*, *Petite*, seraient tout à fait vaines et dérisoires, si Dieu ne donnait à tous au moins la

1. Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus datur, etc. Dicimus mediate vel immediate, quoniam iis qui usu rationis utuntur, immitti credimus a Deo sanctas inspirationes, ac per hoc immediate illos habere gratiam excitantem; cui si acquiescere velint, possint ad justificationem disponi, et ad salutem aliquando pertingere (*Bellarm.* tom. IV, controv. 3, *de Grat.*, lib. II, cap. v).

2. Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod non potestis.

3. Non autem videretur esse fidelis, si nobis denegaret, in quantum in ipso est, ea per quæ pervenire ad eum possemus (*S. Thom. lect.* 1, in c. I, ep. 1, *ad Cor*).

4. Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. — 5. Convertimini ad correptionem meam, et proferam vobis spiritum meum (*Prov.*, I, 20).

6. Revertimini, et vivite (*Ezech.*).

7. Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos (*Matth.*, XI, 28).

8. Petite et dabitur vobis (*Matth.*, VII, 7).

grâce de pouvoir sans entrave prier actuellement, pour peu qu'on le veuille.

CLIII. Que s'il en était autrement, comment le concile de Trente eût-il pu (sess. VI, cap. XIII), en réprouvant les hérétiques qui voulaient que l'observation des préceptes nous soit impossible, nous obliger à dire que « Dieu ne commande rien d'impossible, mais qu'en nous faisant ses commandements, il nous avertit et de faire ce que nous pouvons, et de lui demander ce que nous ne pouvons pas faire de nous-mêmes, et qu'il nous aide pour que nous le puissions [1] ? » Cela posé, je ne sais comment quelqu'un pourrait soutenir que pour prier actuellement, il ne suffit pas d'avoir la grâce commune à tous, mais qu'il faut encore la grâce efficace qui nous fasse prier actuellement. Le P. Fortuné de Brescia dit avec raison que si la grâce actuelle de prier ne se trouvait pas à la disposition de tous, et qu'il fût besoin de la grâce efficace que tous n'ont pas à leur propre disposition, on pourrait dire que la prière serait en un certain sens impossible au grand nombre, à qui manquerait cette grâce efficace, nécessaire pour prier. Et alors le concile aurait eu tort d'enseigner que Dieu nous avertit de demander ce que nous n'avons pas en notre pouvoir [2], puisque ce serait nous engager à demander, c'est-à-dire à faire une chose pour l'accomplissement de laquelle nous manquerions d'un secours actuel, sans lequel l''accomplissement de ce devoir nous serait impossible : l'avertissement que Dieu nous donne de prier, doit donc s'entendre de la prière actuelle, sans qu'il soit besoin d'une autre grâce que tous n'ont pas. En même temps que le Seigneur avertit l'homme de faire actuellement tout ce qu'il peut faire indépendamment de nouvelles grâces [3], il l'engage pareillement à prier actuellement en-dehors de toute nouvelle grâce, et, par conséquent, à l'aide seulement de la grâce commune que Dieu met à la disposition de tous ; ce qui est parfaitement

1. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.
2. Monet petere quod non possis.
3. Monet et facere quod possis.

exprimé par ces dernières paroles : *Et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* Voilà justement ce que saint Augustin a voulu nous faire entendre en écrivant les paroles rapportées plus haut : « Par là-même que nous croyons fermement que Dieu ne commande rien d'impossible, nous sommes suffisamment avertis de faire ce que nous pouvons en matière facile, et de demander ce qui nous manque de force pour pouvoir accomplir les devoirs de difficile exécution [1]. » Paroles où il fait assez voir que si tous n'ont pas la grâce pour faire les choses difficiles, tous au moins ont à leur disposition la grâce d'en faire la demande. Résumons notre argument. Le concile dit que Dieu n'impose pas de préceptes impossibles, parce que, ou il accorde le secours nécessaire pour les observer, ou il donne la grâce de prier pour obtenir ce secours, et qu'ainsi il nous aide à faire, soit l'un, soit l'autre. Or, s'il pouvait être vrai que le Seigneur ne donne pas à tous actuellement au moins la grâce médiate de la prière pour observer effectivement tous les préceptes, il faudrait dire, avec Jansénius, que, relativement à certains préceptes, l'homme juste manque de la grâce nécessaire pour les observer actuellement.

CLIV Ajoutons que notre doctrine est confirmée par les saints Pères. D'après saint Basile (lib. *Moral. summar Summa* LXII, cap. III) [2], quand un homme est tenté, Dieu le permet, afin qu'il résiste et qu'il cherche à connaître la volonté divine par le moyen de la prière. Donc il suppose que si l'homme n'a pas le secours nécessaire pour vaincre la tentation, il a au moins le secours commun de la prière pour obtenir la grâce plus forte qui lui est nécessaire. Saint Jean-Chrysostome (*homil. de Mose)*, a dit aussi : « Personne ne pourra alléguer d'excuse, puisqu'en abandonnant la prière, on aura volontairement renoncé à vaincre l'ennemi [3]. » Si cet homme n'avait pas à sa disposition

1. Eo ipso quo firmisse creditur Deum impossibilia non præcipere, hinc admonemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quod petamus (*De nat. et grat.*, cap. LXIX, n. 83).

2. Uti tamen quis permissus est in tentationem incidere, eventum, ut sufferre possit, et voluntatem Dei per orationem petere.

3. Nec quisquam poterit excusari, qui hostem vincere noluit, dum orare cessavit.

la grâce actuelle de la prière pour obtenir la grâce efficace de résister au tentateur, ne serait-il pas excusable de s'être laissé vaincre ? Saint Bernard a dit de même (*serm.* v, n. 4, *de Quad.*) : « Qui sommes-nous, ou quelle est notre force ? Voilà sans doute où Dieu voulait nous voir en venir, à savoir, que voyant notre impuissance, et l'impossibilité pour nous de trouver ailleurs quelque secours, nous nous jetions en toute humilité dans les bras de sa miséricorde [1] » Dieu nous a donc imposé une loi impraticable pour nos forces, afin que nous recourions à lui, et que nous obtenions par la prière la force de l'observer : mais si Dieu refusait à quelqu'un la grâce de prier actuellement, sa loi serait pour cet homme absolument impraticable. Or, il n'en est pas ainsi, dit ailleurs saint Bernard [2] : « C'est avec bien plus de raison que le Seigneur pourrait se plaindre de ce que nous manquons à la grâce dont il nous aide, que nous de ce que sa grâce nous manque. » Mais aucun père n'a développé plus clairement cette doctrine que saint Augustin en tant d'endroits. Dans l'un, il dit : « Si Dieu nous commande certaines choses qui surpassent nos forces, c'est pour nous donner à connaître ce que nous avons à lui demander [3] » Ailleurs, il dit encore : « Vos péchés vous sont justement imputés, puisque personne n'est privé des moyens de demander à Dieu et d'obtenir ce qu'il lui faut pour ne pas pécher [4] » Il ajoute, dans un autre endroit : « Il paraît bien que Dieu nous met à même de demander, de chercher et de frapper, puisqu'il nous commande de le faire [5] » Il dit encore ailleurs : « Apprenez, une fois pour toutes, et sachez comprendre : ne vous sentez-vous point encore attiré ?

1. Qui sumus nos ? aut quæ fortitudo nostra ? Hoc quærebat Deus, ut videntes defectum nostrum, et quod non esset auxilium aliud, ad ejus misericordiam tota humilitate curramus.

2. Multi queruntur de esse sibi gratiam, sed multo justius gratia quereretur deesse sibi multos (*De div. serm.* XVII, n. 1).

3. Ideo jubet (Deus aliqua quæ non possumus, ut noverimus quæ ab illo petere debeamus (*De grat. et lib. arb.*, XVI, 32).

4. Ista tua propria peccata sunt nulli, enim homini ablatum est scire utiliter quærere (*De lib. arb.*, lib. III, XIX, 53).

5. Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere, et quærere, et pulsare ille concedit, qui ut hæc faciamus jubet (*Ad Simpl.*, lib. I, qu. II).

priez et demandez de l'être [1] » Ailleurs encore : « Que celui qui ne peut malgré qu'il veuille, reconnaisse à ce signe qu'il ne veut pas encore pleinement, et qu'il demande à Dieu ce qui lui manque encore de volonté pour pouvoir accomplir pleinement ses commandements ; car c'est de cette manière qu'il obtiendra le secours dont il a besoin pour faire ce qui lui est ordonné [2]. » Tous ces passages n'ont pas besoin d'autre explication. Il dit enfin : « Le précepte est un avertissement donné au libre arbitre de l'homme de chercher à obtenir le don de Dieu. Mais cet avertissement ne servirait à rien, si l'homme ne recevait d'avance une sorte d'allèchement qui l'engage à demander quelque chose de plus pour être en état d'accomplir le précepte même [3]. » Notez ces mots, « une sorte d'allèchement [4]. » Voilà la grâce suffisante à l'aide de laquelle l'homme peut prier et obtenir la grâce actuelle d'accomplir le précepte. Ailleurs il dit ; « Dieu nous fait des préceptes, afin qu'après avoir fait nos efforts pour les observer, et nous être convaincus par cette expérience de notre faiblesse, nous apprenions à lui demander le secours de sa grâce [5]. » Par là, le saint suppose que nous ne pouvons avec le seul secours de la grâce ordinaire, accomplir tout d'abord les préceptes, mais que nous pouvons obtenir par la prière le secours requis pour leur accomplissement. Nous lisons dans un autre endroit : « Notre partage dans cette vie mortelle, ce n'est pas d'accomplir la justice dès que nous en avons la volonté, mais de recourir par d'humbles prières à celui qui seul peut par sa grâce nous donner les moyens de l'accom-

1. Semel accipe et intellige : nondum traheris ? ora ut traharis (*In Joan.*, tract. XXVI, n. 2).

2. Homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata : sic quippe adjuvatur, ut faciat quod jubetur (*De grat et lib. arb.*, XV, 32).

3. Præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæreret Dei donum. at quidem sine suo fructu admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur impleret (*De grat. et lib. arb.*, XVIII, 37).

4. Aliquid dilectionis.

5. Jubet ideo, ut facere jussa conati, et nostra infirmitate fatigati, adjutorium gratiæ petere noverimus (*In ep.* 89).

plir [1]. » Saint Augustin, en disant qu'il ne reste à l'homme dans cette vie d'autre ressource en général que de se tourner vers Dieu, par le secours duquel il pourra accomplir sa loi, suppose donc comme certain que tout homme a entre les mains la grâce de prier actuellement; autrement, s'il était privé non-seulement de la grâce efficace, mais encore de la grâce commune absolument requise pour la prière, il ne lui resterait plus aucun moyen d'observer la loi et de se sauver.

CLV Deux textes de saint Augustin, entre tous les autres, viennent parfaitement à notre propos. Le premier est celui-ci : « Il est certain que nous observerons les commandements si nous le voulons; mais comme c'est à Dieu de disposer notre volonté, nous devons lui demander la grâce d'une volonté assez forte, pour qu'elle nous porte efficacement à le faire [2]. » Le saint dit que nous pouvons observer les préceptes si nous le voulons; mais pour avoir la volonté de les observer, nous devons demander la grâce de vouloir de manière à ce que notre volonté nous les fasse accomplir. Donc tous ont dû recevoir la grâce de demander cette volonté sincère d'observer les préceptes; autrement, si même pour demander actuellement cette volonté, il est besoin de la grâce efficace, laquelle certainement n'est pas donnée à tous, ceux à qui elle n'aurait pas été donnée ne pourraient pas même avoir la volonté d'accomplir les préceptes.

CLVI. Le second texte est cet autre (lib. *de corrept. et grat.*, cap. v), où le saint docteur répond aux moines d'Adrumet qui lui faisaient cette objection : « Si la grâce m'est nécessaire, et qu'elle me manque, pourquoi me blâmer de ce que je ne fais pas ce que je ne puis faire ? Priez plutôt pour moi le Seigneur, afin qu'il m'accorde cette grâce [3]. » Et le saint leur répond : Vous encourez un juste blâme, non pour ce que vous ne pouviez

1. Hoc restat in ista mortali vita, non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cujus dono eam possit implere (*De div. qu. ad Simpl.*, qu. 1, n. 14).

2. Certum est nos mandata servare si volumus; sed quia præparatur voluntas a Domino, ab illo pedentum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamns (*De grat., et lib. arb.*, XVI, 32).

3. Ora potius pro me.

faire et que vous n'avez pas fait, mais pour n'avoir pas prié afin d'obtenir la force de le faire. » Celui qui ne veut pas qu'on le reprenne, et qui demande qu'on prie pour lui, doit être repris précisément afin qu'il le fasse lui-même, comme il y va de son propre intérêt [1], » c'est-à-dire, « afin qu'il prie lui-même pour lui-même [2] » Or, si le saint n'avait point pensé que chacun reçoit la grâce suffisante avec laquelle il peut prier, s'il le veut, sans qu'il soit besoin pour lui d'autre secours, il n'aurait pas pu dire d'uue manière absolue, que celui qui ne priait pas encourait un juste blâme; car celui-ci aurait pu lui répliquer : Mais je ne puis être repris pour n'avoir pas prié, puisqu'il me manquait la grâce sans laquelle je ne pouvais actuellement prier. Mais saint Augustin suppose toujours comme certain, que ceux qui n'ont point la grâce efficace pour faire le bien ont au moins à leur disposition la grâce de prier, et que par la prière ils peuvent obtenir le secours nécessaire pour agir [3]. « D'où Bellarmin, répondant aux hérétiques, qui, fondés sur ce texte : « Personne ne peut venir à moi, à moins que mon Père ne l'ait attiré [4], » en concluaient que nul ne peut aller à Dieu sans être particulièrement attiré par lui, leur disait : « Nous répondons qu'on peut simplement conclure de ce texte que tous n'ont pas la grâce efficace, qui les fasse croire effectivement, mais non en conclure que tous n'ont pas au moins un secours qui les mette en état de croire, ou tout au moins de pouvoir en faire la demande à Dieu [5]

CLVII. Résumons ici notre doctrine, que nous venons de voir soutenue par tant de théologiens : d'une part, nous admettons la grâce intrinsèquement efficace, au moyen de laquelle nous

1. Qui corripi non vult, et dicit, Ora potius pro me; ideo corripiendus est, ut faciat etiam ipse pro se.

2. Ut oret etiam ipse pro se.

3. Quando autem non agunt, orent, ut quod nondum babent accipiant.

4. Non potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum (*Joan.*, VI, 44).

5. Respondens eo solum concludi, non habere omnes auxilium efficax, quo reipsa credant; non tamen concludi, non habere omnes saltem auxilium, quo possint credere, vel certe quo possint auxilium petere (Lib. II, *de Grat.*, cap. VIII).

faisons le bien infailliblement (quoique toujours librement) ; on ne peut nier, en effet, que Dieu puisse, par sa toute-puissance, porter les cœurs des hommes à vouloir librement ce qu'il veut lui-même, comme nous l'avons observé dans notre réponse au système de Molina. D'un autre côté, notre doctrine admet la grâce vraiment suffisante, commune à tous, par laquelle, si l'homme veut s'en servir, il est sûr d'obtenir, au moyen de la prière, la grâce efficace ; mais s'il manque à s'en servir, cette grâce efficace lui sera justement refusée. Il ne lui servira de rien de dire pour excuse qu'il n'avait pas la force de vaincre les tentations, puisque s'il eût voulu mettre à profit la grâce de prier, commune à tous, il aurait obtenu par la prière la force qui lui manquait, et se serait sauvé.

CLVIII. Que si l'on n'admettait pas cette grâce suffisante avec laquelle, sans le secours d'une autre grâce que tous n'ont pas, chacun puisse prier, et obtenir par la prière la grâce efficace et observer la loi, je ne comprendrais plus comment les orateurs sacrés peuvent exhorter les peuples à se convertir, tandis qu'il y aurait tels et tels parmi leurs auditeurs à qui manquerait même la grâce de prier ; car les peuples à qui ils s'adresseraient pourraient leur répondre : « Ce que vous nous dites, dites-le à Dieu, afin qu'il le fasse lui-même, puisque nous, nous n'avons ni la grâce immédiatement efficace de nous convertir actuellement, ni la grâce suffisante médiate pour l'obtenir par le moyen de la prière. » Je ne pourrais non plus m'expliquer comment l'Ecriture sainte est si pleine d'exhortations aux hommes d'obéir à la voix de Dieu, si tous les hommes n'ont pas à leur disposition la grâce de la prière, puisqu'alors ceux qui seraient également privés de la grâce efficace de la prière, pourraient dire à Dieu : « Seigneur, pourquoi nous dites-vous cela à nous ? Faites-le vous-même, puisque vous savez que nous n'avons pas même la grâce dont nous avons besoin pour vous prier de nous faire correspondre à votre exhortation. » Enfin, je ne concevrais pas la justice de ce reproche adressé aux pécheurs : « Vous ne cessez de résister à l'Esprit-Saint[1], » alors qu'ils manqueraient même

1. Vos semper Spiritui Sancto resistitis (*Act.*, VII, 51).

de la grâce éloignée, nécessaire pour prier actuellement.

CLIX. Au contraire, notre doctrine de la grâce de la prière commune à tous ôte toute excuse à ceux qui oseraient dire qu'ils n'avaient pas la force de résister aux assauts de la chair et du démon, puisque, s'ils n'avaient pas la force actuelle de résister, ils avaient au moins à leur disposition la grâce de la prière, avec laquelle ils auraient obtenu la grâce efficace et seraient demeurés vainqueurs.

VII[e] SESSION

DÉCRET SUR LES SACREMENTS

Des sacrements en général.

I. Sur le sujet des sacrements en général, du baptême et de la confirmation en particulier, les Pères du concile ne crurent point nécessaire d'exposer la vraie doctrine dans des décrets à part, comme ils l'avaient fait dans la session précédente sur la justification, mais ils trouvèrent suffisant de condamner les erreurs. On formula, en conséquence, trente canons ou articles de foi : treize sur les sacrements en général, quatorze sur le baptême et trois sur la confirmation.

II. On déclara dans le préambule, que, pour compléter la doctrine sur la justification promulguée dans la session précédente, il avait paru convenable de traiter des sacrements, par le moyen desquels la grâce nous est communiquée, et que, pour cela, le concile établissait plusieurs canons où étaient anathématisées les erreurs contraires à la foi. Nous transcrivons ici ces canons, à chacun desquels nous joindrons les objections et les observations qui y furent faites.

III. Dans le premier, il est dit : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas tous été institués par Jésus-Christ Notre-Seigneur ; ou qu'ils sont au nombre de plus ou de moins de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage ; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas un sacrement véritable et proprement dit ; qu'il soit anathème[1]. »

1. Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta ; aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistia, pœnitentia, extremam unctionem, ordinem, matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum : anathema sit.

IV. Fra Paolo dit là-dessus que, quant au nombre des sacrements, tous les Pères convinrent unanimement qu'il y en a sept, en s'appuyant sur l'autorité tant des scolastiques, ayant à leur tête le maître des Sentences, que du concile de Florence et de la tradition de l'Eglise romaine. Mais il devait ajouter l'accord de l'Eglise grecque, qui, bien que séparée depuis huit siècles de l'Eglise romaine, n'a jamais pensé différemment sur ce point. Et cette observation était nécessaire pour faire voir que cette vérité nous est parvenue de Jésus-Christ et des apôtres.

V De plus, Fra Paolo, faisant à son ordinaire la leçon au concile, déclare que, pour lui, il pense qu'il eût été bien de ne pas marquer expressément que les sacrements sont au nombre de sept, ni plus ni moins, attendu que les opinions variaient touchant la définition et l'essence du sacrement, et qu'ainsi on ne pouvait établir avec précision ni avec une entière certitude quels et combien ils étaient. Mais nous pouvons répondre qu'il nous suffit de savoir que les sacrements sont de certains signes sensibles qui s'administrent au nom de Jésus-Christ, et qui, du moment où toutes les conditions voulues sont remplies, confèrent par eux-mêmes et infailliblement la grâce. C'est pourquoi on ne doit compter pour sacrements ni les bénédictions d'abbés, ni les créations de cardinaux, ni les autres fonctions mentionnées par fra Paolo, car ces choses ne produisent pas la grâce, ni le martyre lui-même non plus, qui n'est point administré au nom de Jésus-Christ, mais plutôt en haine de Jésus-Christ. Du reste, peu importe de connaître la quiddité des sacrements et en quoi consiste leur essence.

VI. Il y eut bien dans le concile même quelques Pères qui n'étaient point d'avis de mettre ces mots, « plus ou moins que sept[1], » disant que cela n'avait point d'exemple chez les anciens docteurs, ni dans le (troisième) concile de Carthage, ni dans celui de Florence. Mais on leur répondit que, dans ces temps-là aussi, les deux hérésies, dont l'une n'admettait que deux ou trois vrais sacrements, et l'autre admettait comme tels tous les

1. Plura vel pauciora quam septem.

actes auxquels la grâce est promise dans l'Ecriture, comme l'aumône et la prière, ne s'étaient point encore montrées.

VII. Le canon 2 porte : « Si quelqu'un dit que ces mêmes sacrements de la nouvelle loi ne diffèrent de ceux de l'ancienne, qu'en ce que les cérémonies et les rites extérieurs n'en sont pas les mêmes : qu'il soit anathème [1]. »

VIII. Au sujet de la différence des sacrements de l'ancienne loi d'avec ceux de la nouvelle, fra Paolo fait plusieurs raisonnements dans le but de jeter des doutes sur la vérité catholique. Cette vérité est que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce, tandis que ceux de l'ancienne ne faisaient que la figurer. Ainsi, c'est une erreur de dire, avec les novateurs, que nos sacrements ne sont que de purs signes de la grâce, puisque, bien qu'ils soient des signes et qu'ils figurent la grâce, ils la produisent en même temps, comme les nuages sont à la fois signes et causes de pluie. C'est pourquoi saint Paul appelle toutes les cérémonies de l'ancienne loi « des éléments impuissants, et des ombres de ce qui devait avoir lieu dans la suite [2] Mais l'Evangile, au contraire, nous affirme que, par le baptême l'homme renaît à la grâce ; que, dans le sacrement de la pénitence, les péchés sont remis ; que, dans l'eucharistie, on reçoit la vie ; que, par l'imposition des mains des évêques, l'Esprit-Saint descend en nous. Par où l'on voit que les sacrements ne sont pas des signes stériles, mais aussi des causes véritables de la grâce qu'ils promettent.

IX. Dans le canon 3, il est dit : « Si quelqu'un prétend que ces sept sacrements sont tellement pareils entre eux, qu'ils ne soient en rien plus dignes l'un que l'autre : qu'il soit anathème [3]. »

X. Dans ce canon, les mots *nulla ratione* furent ajoutés, parce que Luther prétendait que tous les sacrements sont

1. Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia ceremoniæ sunt aliæ, et alii ritus externi : anathema sit.

2. *Gal.*, IV, 9 ; — *Coloss.*, II, 17.

3. Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius : anathema sit.

entièrement égaux, comme il l'avait déjà écrit au sénat de Prague en ces termes : « Tel sacrement n'est pas plus digne que tel autre, puisque tous consistent dans la parole de Dieu. » Mais cela est contraire à ce qu'ont écrit saint Denis, saint Ambroise et Innocent III, dans le chapitre *Cum Marthæ, de celebr. missæ*. Dans le concile, quelques-uns disaient que chaque sacrement a une excellence particulière, qui fait qu'aucun d'entre eux n'est inférieur aux autres ; mais ce qu'ils en dirent ne fut pas pris en considération.

XI. Le canon 4 porte : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne sont pas nécessaires au salut, mais qu'ils sont superflus, et que, sans eux ou le vœu de les recevoir, les hommes peuvent, par la foi toute seule, obtenir de Dieu la grâce de la justification, encore bien qu'il soit vrai que tous ne sont pas nécessaires à chacun : qu'il soit anathème[1]. »

XII. Les hérétiques prétendent qu'aucun sacrement n'est nécessaire, d'autant qu'ils soutiennent que c'est la foi seule qui nous justifie. Les sacrements, selon eux, servent seulement à exciter et à nourrir cette même foi, qui d'ailleurs peut, disent-ils, être excitée et nourrie également par la prédication. Mais cela est certainemeut faux, et c'est une erreur qu'on trouvera condamnée dans les canons suivants, 5, 6, 7 et 8 : car, comme nous le savons par l'Ecriture, quelques sacrements seulement sont nécessaires, par eux-mêmes, au salut de nécessité de moyen, comme le baptême à tous, la pénitence à ceux qui sont retombés dans le péché depuis leur baptême, et l'eucharistie, qui, au moins *in voto*, est de même nécessaire à tous.

XIII. Fra Paolo dit, sur ce chapitre, que le vœu ou le désir au moins implicite du baptême (et la même chose se dirait de la pénitence pour les pécheurs) ne paraissait pas à plusieurs Pères du concile être nécessaire pour la justification, puisque le centenier Corneille et le bon larron ont été justifiés sans avoir la

1 Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint : anathema sit.

moindre idée du baptême. Mais Pallavicin répond que cette prétendue opinion de quelques Pères, mentionnée par fra Paolo, n'est qu'un rêve de son esprit; car les théologiens de Trente, pour défendre leur opinion, n'auraient pu s'appuyer des exemples de Corneille et du bon larron, puisque personne n'ignore que l'obligation de recevoir le baptême ne commença qu'après la mort du Sauveur et la promulgation de l'Evangile. Du reste, qui pourrait nier que, dans l'acte de parfait amour de Dieu, lequel suffit pour la justification, se trouve le vœu implicite du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie? Qui veut un tout, veut encore chaque partie de ce tout et les moyens nécessaires pour l'acquérir. Il faut, pour que l'infidèle puisse être justifié sans le baptême, qu'il aime Dieu par-dessus toutes choses, et qu'il ait une volonté générale d'observer tous les préceptes divins, parmi lesquels se trouve, avant tous les autres, celui de recevoir le baptême. Afin donc qu'il soit justifié, il est nécessaire qu'il ait au moins le désir implicite de ce sacrement, puisqu'il est certain qu'à ce désir est attachée la régénération spirituelle de quiconque n'est pas baptisé, de même que, pour ceux qui se repentent de leurs péchés commis depuis leur baptême, la rémission de leurs péchés est attachée au vœu implicite ou explicite qu'ils forment de recevoir l'absolution sacramentelle.

XIV On ajouta au susdit canon ces paroles, « quoique tous (ces sacrements) ne soient pas nécessaires à chacun en particulier [1]; » en vue de condamner Luther, qui prétendait qu'aucun des sacrements n'était absolument nécessaire au salut, parce qu'il faisait dépendre entièrement le salut de la foi, comme nous l'avons dit, et nullement de l'efficacité des sacrements.

XV Vient ensuite le canon 5 : « Si quelqu'un dit que ces sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi : qu'il soit anathème [2]. »

XVI. Puis le canon 6 : « Si quelqu'un dit que les sacrements de

1. Licet omnia singulis necessaria non sint.

2. Si quis dixerit hæc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta : anathema sit.

la nouvelle loi ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne confèrent pas la grâce elle-même à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils n'étaient que des signes extérieurs de la grâce qu'on a reçue par la foi, et des marques de profession de la loi chrétienne servant à discerner devant les hommes les fidèles d'avec les infidèles : qu'il soit anathème[1] »

XVII. Ensuite le canon 7 : « Si quelqu'un dit que, par le moyen de ces sacrements, la grâce n'est pas donnée, toujours et à tous, en tant que cela dépend de Dieu, mais seulement quelquefois et à quelques-uns : qu'il soit anathème[2]. »

XVIII. Et le canon 8 : « Si quelqu'un dit que la grâce n'est pas conférée *ex opere operato* par les sacrements mêmes de la nouvelle loi, mais que la foi seule aux divines promesses suffit pour obtenir la grâce : qu'il soit anathème[3]. »

XX. Les erreurs énoncées en ces canons furent justement condamnées, pour les raisons dites plus haut à la suite du canon 2.

XX. Le canon 9 porte : « Si quelqu'un dit que trois de ces sacrements, à savoir le baptême, la confirmation et l'ordre, n'ont pas pour effet d'imprimer dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et ineffaçable, qui fait qu'ils ne peuvent se réitérer : qu'il soit anathème[4] »

XXI. Sur ce dogme enseigné par l'Eglise catholique, qu'un

1. Si quis dixerit, sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ, vel justitiæ, et notæ quædam christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus : anathema sit.

2. Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus : anathema sit.

3. Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere : anathema sit.

4. Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione, et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt : anathema sit.

caractère est imprimé dans l'âme par chacun des trois sacrements nommés dans ce canon, le baptême, la confirmation et l'ordre, lesquels ne peuvent être conférés deux fois, fra Paolo rapporte l'opinion émise par Scot [1], qu'une telle doctrine ne se déduisait nécessairement d'aucun texte de l'Ecriture ou des Pères, mais de la seule autorité de l'Eglise ; et de là il infère injustement que Scot niait sans gêne cette vérité. Mais c'est là une pure calomnie : car, bien que Scot diffère sur ce point de sentiment d'avec les autres, qui s'accordent en général à dire que ce dogme se prouve suffisamment par les Pères et par l'Ecriture, on ne peut cependant ni dire ni supposer que Scot nie, ou même révoque en doute le caractère qu'impriment les trois sacrements dont il s'agit. Ce dogme se prouve en effet par plusieurs textes de l'Ecriture, et spécialement par la seconde épître de saint Paul aux Corinthiens (I, 22), où il est dit que Dieu nous a marqués d'un signe et nous a donné un gage spirituel de son héritage [2]. Et cette vérité se trouve affirmée plus clairement encore par les Pères grecs et latins qu'a cités Bellarmin [3], entre autres saint Augustin, qui, dans sa lettre à l'évêque Boniface, s'en explique ainsi : « Le sacrement de baptême suffit pour la consécration, laquelle rend coupable l'hérétique, qui se tient éloigné du troupeau du Seigneur, tout en gardant le caractère du Seigneur [4] La doctrine sacrée nous enseigne en conséquence qu'il doit être corrigé, mais non consacré de nouveau. »

XXII. Les hérétiques commettent l'erreur de croire que les impressions divines sont comme les droits et le pouvoir que les hommes obtiennent dans le monde, et qu'ils n'acquièrent, ou qui ne leur sont conférés qu'extérieurement : mais les impressions de la grâce sont surnaturelles, et gravées au fond de l'âme par la main de Dieu. Parmi ces dons, cependant, il y en a qui

1. In IV, dist. VII, qu. 9.
2. Qui et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris.
3. *De effect. Sacram.*, lib. II, c. XXI.
4. Inter epist. XXIII, al. XCVIII, n. 5.
5. Extra Domini gregem habentem dominicum characterem.

peuvent être effacés par le péché, et telle est la grâce de la justification ; mais il y en a d'autres qui ne sont point sujets à l'être, et ce sont ceux qui confèrent la qualité d'être chrétien, ou encore celle d'être confirmé du sceau de la milice du Christ, ou enfin celle d'être revêtu d'un pouvoir dans l'Eglise militante : ceux-ci se nomment caractères, et ne peuvent être effacés même par le péché.

XXIII. Le canon 10 est ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont pouvoir dans l'administration de la parole et de tous les sacrements : qu'il soit anathème [1]. »

XXIV Ce canon condamne l'erreur de Luther, qui disait que non-seulement les hommes, mais les anges et les démons eux-mêmes, sous forme humaine, étaient des ministres aptes à conférer les sacrements : à plus forte raison admettait-il que tous les chrétiens étaient aptes à ce ministère, puisqu'il prétendait que chacun, en vertu de son baptême, avait pouvoir sur tous les sacrements. Le même canon condamne également l'erreur opposée de Calvin, qui refusait aux laïques le pouvoir de baptiser même en cas de nécessité. C'est donc à propos que le concile s'est servi de ces termes, « que tous ont pouvoir dans l'administration de tous les sacrements [2]; » car, dans les cas de nécessité, un simple laïque peut administrer le baptême, et dans le mariage, selon la doctrine de Bellarmin, qui est la vraie, quoi que d'autres en disent, les seuls laïques sont les ministres d'un tel sacrement. Il est certain ensuite, 1° que les anges ne peuvent pas être les ministres des sacrements, puisque ce pouvoir a été accordé uniquement aux hommes par Jésus-Christ, qui ne s'est adressé qu'à des hommes quand il a dit : « Allez et enseignez tous les peuples, en les baptisant ; »—« Faites ceci en mémoire de moi, » etc. — « Les péchés seront remis [3], etc. 2° Qu'il ne suffit pas d'être baptisé pour pouvoir adminis-

1. Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo, et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem : anathema sit.

2. Omnes in omnibus sacramentis habere potestatem.

3. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, etc. — Hoc facite in meam commemorationem, etc. — Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, etc.

trer tous les sacrements. Les apôtres étaient déjà baptisés, quand ils reçurent le pouvoir de consacrer l'eucharistie par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi [1]; » et de remettre les péchés, par celles-ci : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez [2], » etc.

XXV Le canon 11 contient cette sentence : « Si quelqu'un dit que l'intention au moins de faire ce que fait l'Eglise n'est pas requise dans les ministres, lorsqu'ils confectionnent ou qu'ils confèrent les sacrements : qu'il soit anathème [3] »

XXVI. Par ce canon se trouve condamnée l'opinion de Luther, qui, dans son livre de la *Captivité de Babylone*, disait que tout sacrement était validement reçu, toutes les fois qu'il était administré, quand bien même le ministre le conférerait fictivement, ou par jeu, ou sans intention de le conférer; car il prétendait que toute la vertu du sacrement consiste dans la foi de celui qui le reçoit, et non dans le sacrement lui-même, encore moins dans l'intention du ministre.

XXVII. C'est une opinion fameuse que celle que soutint dans le concile Ambroise Catharin, et qu'avaient professée avant lui Pierre de la Palud et Sylvestre de Prierio, savoir, qu'il suffit pour la validité d'un sacrement que le ministre le confère sérieusement, quand même il n'aurait pas l'intention de le conférer. En sorte, disait Catharin, que si le ministre, en donnant le baptême, n'avait d'autre intention que de laver le front de l'enfant, pourvu qu'il le fît sérieusement, par là même le baptême serait valide. Sa raison principale était que si des sacrements ainsi administrés n'étaient pas valides, tous les baptêmes resteraient douteux, ainsi que les absolutions sacramentelles, et ce qui importe surtout, les ordinations des prêtres et principalement celles des évêques, de la valeur desquelles dépend ensuite celle d'une multitude d'autres ordinations.

XXVIII. Bellarmin, en parlant de cette opinion, n'hésite pas à

1. Hoc facite in meam commemorationem.
2. Quorum remiseritis peccata, etc.
3. Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt, et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia : anathema sit.

dire (tome III, lib. I, cap. XXVII) : « Je ne vois pas en quoi cette opinion diffère de la doctrine des hérétiques[1]. » D'un autre côté, Pallavicin écrit qu'une telle opinion étant contraire à la commune doctrine des théologiens, qui exigent au moins du ministre l'intention implicite de conférer le sacrement, il la tient pour fausse, mais non cependant pour condamnée, puisque le concile, dans le canon rapporté plus haut, se borne à déclarer qu'il est nécessaire que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise. D'où il suit que toutes les fois que le ministre donne le sacrement ostensiblement et sérieusement, comme il est d'usage de le donner dans l'Eglise, on ne peut dire que l'opinion de Catharin soit condamnée en vertu de ce canon. Et, en effet, Catharin continua à la défendre depuis le concile, et elle a aujourd'hui beaucoup de partisans. Au reste, dire que le sacrement existe réellement quand le ministre entend positivement ne pas le conférer, c'est quelque chose de bien dur. Pour le sacrement de la pénitence en particulier, nous avons les paroles du Seigneur : « *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt.* » (Joan., XX, 23) Ces paroles dénotent bien l'intention que doit véritablement avoir le prêtre d'absoudre, pour que l'absolution soit valide. En outre, saint Thomas (3. p., q. 64, a. 8) enseigne que, comme les actes sacramentels peuvent se rapporter à plusieurs fins, comme, par exemple, l'ablution du baptême, qui peut se rapporter à l'effacement, ou des taches du corps, ou de celles de l'âme, il est par conséquent nécessaire que l'intention du ministre détermine le but de cette action. Voici en quels termes s'est expliqué le saint docteur : « *Sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem spiritualem, et ad ludum, et alia hujusmodi ; et ideo oportet, quod determinetur ad unum, id est ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis.* » (Loco cit.)

XXIX. Les adversaires opposent ce que dit ensuite le docteur angélique dans sa réponse *ad.* 2, savoir, que « l'intention de

1. Hæc opinio non video, quid differat a sententia hæreticorum (t. III, lib. I, cap. XXVII).

l'Eglise est exprimée par la parole que prononce le ministre, et cette intention suffit pour que le sacrement soit parfait [1]. » Mais le P. Gonet répond que par là saint Thomas, répondant à l'objection qui lui était faite, n'entendait dire autre chose, sinon qu'il n'était point nécessaire que le ministre exprimât extérieurement son intention de vouloir que le sacrement eût son effet, par la raison que « l'intention de l'Eglise est exprimée par les paroles qu'il prononce [2].» Et cela se confirme encore mieux par ce qu'écrit saint Thomas à l'article 10, où il se demande si la droiture d'intention est requise dans le ministre pour la validité du sacrement, et il répond ainsi. « L'intention du ministre peut se pervertir de deux manières : 1° en ce qui regarde le sacrement; ce qui a lieu quand on n'a pas l'intention de conférer un sacrement, mais seulement de le simuler par dérision; et cette perversité empêche la vérité du sacrement, surtout quand l'intention du ministre est extérieurement manifestée [3] » Il en est autrement, dit le saint, si le ministre entend conférer le sacrement, mais pour une mauvaise fin, comme serait, par exemple, un maléfice, etc. Notez ces mots : « Quand on n'a pas l'intention de conférer un sacrement [4]. » Saint Thomas requiert donc absolument dans le ministre l'intention de conférer le sacrement, pour que le sacrement soit valide. Il en est autrement, dit-il, s'il y a intention de le conférer, bien que cette intention soit perverse ; ainsi, toute la distinction est dans ce point, si le ministre a ou n'a pas l'intention de conférer le sacrement. Et ailleurs (opusc., VIII), le docteur angélique dit expressément : « Si le ministre n'a pas l'intention de conférer un sacrement, ce sacrement est nul [5]. »

1. In verbis autem quæ profert (minister) exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti.

2. In verbis quæ profert exprimitur intentio Ecclesiæ.

3. Intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo respectu sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisorie aliquid agere; et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando suam intentionem exterius manifestat.

4. Cum aliquis non intendit sacramentum conferre.

5. Si minister non intendat sacramentum conferre, non perficitur sacramentum.

XXX. Joignons à ces autorités la condamnation prononcée par Alexandre VIII contre la proposition suivante, et qui est la vingt-huitième dans son décret : « Un baptême est valide, quand celui qui l'administre observe tout le rite, et emploie la forme requise pour le baptême, quand même il dirait dans son cœur : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise [1] » Nos adversaires prétendent que cette condamnation ne prouve rien contre eux, parce que la proposition pouvait s'entendre de l'acte externe dérisoire. Mais on répond : 1° que l'acte dérisoire avait été déjà condamné par le concile de Trente, et qu'ainsi une seconde condamnation en était inutile ; 2° que la proposition ci-dessus n'avait pas été émise par des hérétiques, mais par des auteurs catholiques, entre autres par Jean-Marie Scribonius [2], qui supposait que l'administration avait été sérieuse et non dérisoire, et c'est cette opinion qui a été condamnée. Aussi Benoît XIV dit-il avec raison [3] que, par cette condamnation, l'opinion de Catharin se trouve pour le moins bien affaiblie, et puis il conclut que quand même cette opinion serait probable, tout prêtre pécherait certainement en conférant un sacrement dans les conditions de l'opinion de Catharin, puisqu'un tel sacrement resterait douteux ; de sorte qu'il faudrait le réitérer au moins sous condition.

XXXI. Quant aux inconvénients signalés par Catharin, Pallavicin observe que, quand même l'intention du ministre ne serait pas nécessaire, ces mêmes inconvénients se rencontreraient par d'autres voies. Par exemple, dans l'administration du sacrement de la pénitence, le prêtre peut facilement, puisqu'il donne l'absolution à voix basse, omettre une parole essentielle et laisser ainsi tous ses pénitents sous le poids de leurs péchés. Les curés pourraient aisément faire la même chose, en altérant malicieusement la forme du baptême ; et comme ce sacre-

1. Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo facere quod facit Ecclesia.

2. *Summa theol.*, disp. 1, *de Sacram.*, quæst. 6.

3. *De synodo*, lib. VII, cap. IV.

ment est la porte de tous les autres, il en résulterait que la nullité de ces baptêmes entraînerait celle d'une multitude d'absolutions sacramentelles et d'ordinations sacerdotales. Il n'y a ici que le recours à la Providence pour empêcher ces occasions de ruine pour tant d'âmes. D'autant que de tels sacriléges n'apportent aucun avantage temporel à ceux qui les commettent. En outre, pour ce qui est du baptême, sacrement le plus nécessaire de tous, il ne manque pas de théologiens anciens et modernes, comme Alexandre de Halès, Gabriel, Durand, qui disent avec saint Thomas (3, q. 64, a. 8, *ad* 1) que dans un tel cas Dieu y supplée pour les enfants, et que pour les adultes leur foi personnelle et le désir du baptême leur en tiennent lieu. Dans un tel cas, dit Pallavicin, si la grâce n'était pas infuse par le sacrement ou en vertu de la divine promesse, elle le serait au moins par la miséricorde divine, qui ne permettrait pas alors que notre confiance fût ainsi frustrée par la malice de ses ministres.

XXXII. Le canon 12 porte : « Si quelqu'un dit que le ministre d'un sacrement, s'il se trouve en péché mortel, ne confectionne pas ou ne confère pas ce sacrement, quand même il aurait observé toutes les conditions essentielles concernant la confection ou l'administration de ce sacrement : qu'il soit anathème [1]. »

XXXIII. Cette erreur a été premièrement celle des donatistes, et puis celle de Jean Wiclef, qui la défendit avec chaleur. Et on ne peut douter que ce soit une erreur, tant parce que le principal auteur des sacrements c'est Jésus-Christ, comme il est dit dans saint Jean, que « c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint [2]; » et qu'ainsi toutes les fois que le ministre accomplit tous les points essentiels à la validité du sacrement, le sacrement est valide, que, parce que le pouvoir d'administrer les sacrements est un pouvoir de juridiction, lequel est concédé non pour l'utilité de celui qui l'obtient, mais pour l'avantage de celui qui

1. Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum, aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum : anathema sit.
2. Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto.

le reçoit : et de là vient qu'il ne se perd pas par le péché du ministre.

XXXIV Le canon 13 est ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Eglise catholique, et qu'on a coutume d'observer dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être traités avec mépris, ou être omis sans péché par les ministres, ou être changés en d'autres par tout pasteur d'église : qu'il soit anathème [1]. »

XXXV. Il n'est point douteux que l'Eglise ait le pouvoir d'établir et de changer les rites ou cérémonies usitées pour l'administration des sacrements, comme l'a déclaré le concile de Trente dans sa session XXI, au chapitre II, où il dit que «l'Eglise a de tout temps été en possession du droit d'établir ou de modifier, en ce qui concerne l'administration des sacrements, sans toucher à leur substance, ce qu'elle jugerait le plus à propos, selon la diversité des choses, des temps et des lieux, soit pour le respect dû aux saints sacrements eux-mêmes, soit pour l'avantage de ceux qui les reçoivent [2]. » Mais un tel pouvoir n'appartient qu'à l'Eglise, et c'est avec raison qu'elle a défendu de changer les rites ; autrement, comme dit saint Augustin [3], les innovations qu'introduiraient chacun de leur côté les divers ministres troubleraient l'ordre et la paix générale de l'Eglise.

Du Baptême.

XXXVI. Le premier canon porte : « Si quelqu'un dit que le baptême de Jean avait la même vertu que celui de Jésus-Christ : qu'il soit anathème [4] »

1. Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse : anathema sit.

2. Hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret, vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, aut ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret.

3. Epist. CVIII, al. LIV, n. 6.

4. Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi : anathema sit.

XXXVII. Quelques-uns, dans le concile, auraient voulu que ce canon fût rédigé autrement qu'il ne l'était, alléguant que l'Ecriture déclare que le baptême de Jean était donné pour la rémission des péchés, et ils s'appuyaient sans doute sur ce que dit saint Luc de saint Jean-Baptiste, « qu'il parcourait tout le pays des bords du Jourdain, en prêchant le baptême de pénitence pour la rémission des péchés[1]. » Mais on leur répondit par l'autorité des Pères, qui enseignent que le baptême de Jean était donné pour la rémission des péchés, non point par sa propre vertu, mais en vertu de l'espérance du baptême de Jésus-Christ, dont il était la préparation et la figure. Et saint Jean-Baptiste l'expliquait bien suffisamment lui-même, quand il disait : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau ; mais il en viendra un autre plus fort que moi, qui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu[2] »

XXXVIII. Le deuxième canon porte : « Si quelqu'un dit que l'eau proprement dite et naturelle n'est pas nécessaire pour le baptême, et que, en conséquence, il détourne à un sens métaphorique ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, etc., qu'il soit anathème[3]. »

Ce canon est dirigé contre l'erreur de plusieurs hérétiques, et en particulier de Luther, qui, sur la question de savoir si, à défaut d'eau, il était permis de baptiser avec du lait ou de la bière, répondait : « Tout ce qui peut être compris sous le nom de bain, peut servir à baptiser[4]. » Cependant, on peut assurément faire des bains de lait et de bière, et pourtant ces matières ne sont point propres au baptême.

XXXIX. Canon 3 : « Si quelqu'un dit que dans l'Eglise ro-

1. Et venit in omnem regionem Jordanis, prædicans baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum.

2. Ego quidem aqua baptizo vos; veniet autem fortior me : ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto, et igni (*Luc.*, III, 16).

3. Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi : nisi quis renatus fuerit ex aqua Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit : anathema sit.

4. Quidquid balnei nomine nuncupari potest, illud esse aptum ad baptizandum (*In Sympos, colloq.*, cap. XVII).

maine, qui est la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, n est point enseignée la vraie doctrine concernant le baptême : qu'il soit anathème[1] »

XL. Canon 4 : « Si quelqu'un dit que le baptême, qui est aussi donné par les hérétiques au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, n'est pas un vrai baptême : qu'il soit anathème[2] »

XLI. Fra Paolo dit que, dans la primitive Eglise, on ne rebaptisait pas ceux qui avaient reçu le baptême des mains des hérétiques, et en cela il disait vrai : mais il en donne une raison fausse, en disant que ces hérétiques n'employaient pas la matière et la forme regardées aujourd'hui comme essentielles par l'Eglise, parce que, dit-il, dans ces premiers temps, la matière et la forme étaient inconnues. Raison on ne peut plus fausse. Si Fra Paolo a voulu faire entendre par là que les anciens n'avaient pas connaissance de ces expressions *forme* et *matière*, cela importe peu; il suffisait qu'ils connussent la chose que ces termes désignent. Mais s'il a voulu dire qu'anciennement on ignorait les choses essentielles à l'administratien du baptême, et que nous appelons aujourd'hui matière et forme, il est bien téméraire de supposer dans les anciens une ignorance telle, qu'ils n'eussent pas même connaissance de l'Evangile, qui enseigne expressément que l'eau est la matière du baptême, et que les paroles, « Je te baptise au nom, etc., » en sont la forme.

XLII. Bellarmin observe, du reste[3], pour ce qui est de la forme, qu'il ne ressort pas d'une manière absolument évidente de l'Evangile que la vraie forme du baptême consiste dans les paroles : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ;* mais qu'il faut recourir en même temps à la tradition et à l'autorité de l'Eglise qui l'a ainsi déclaré.

1. Si quis dixerit, in ecclesia Romana, quæ omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrimam : anathema sit.

2. Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum : anathema sit.

3. *De baptismo*, t. III, cap. III.

XLIII. Canon 5 : « Si quelqu'un dit que le baptême est une chose libre pour chacun, en ce sens qu'il ne soit pas nécessaire pour le salut : qu'il soit anathème [1]. »

XLIV. Deux questions furent agitées dans le concile : la première, de savoir quel fut sous la loi ancienne le moyen de recouvrer le salut pour les enfants morts en bas âge. Luther, dans son livre de *Controverses*, dit que les sacrements qui donnent la grâce furent institués immédiatement après le péché d'Adam. Plusieurs théologiens ne jugèrent pas cette proposition condamnable à l'égard du salut des enfants, saint Augustin ayant écrit qu'il fallait croire que de tout temps Dieu avait accordé un secours aux enfants, afin que, s'ils mouraient à cet âge, ils ne fussent pas tous damnés : or, ce secours ne pouvant être le prix du mérite des enfants, et requérant (comme plusieurs le pensent), quelque oblation sensible, il semble qu'il ait dû avoir la nature d'un sacrement, et telle était, d'ailleurs, l'opinion de plus d'un scolastique. De là vint qu'on jugea plus à propos de ne pas décider ce point, ainsi que nous l'apprend Pallavicin.

XLV La seconde question fut de savoir si l'on devait condamner l'opinion de Cajetan, qui jugeait qu'il devait y avoir chez les chrétiens quelque secours pour les enfants qui mouraient dans le sein même de leurs mères ; d'où il inférait qu'on ne pourrait blâmer celui qui donnerait la bénédiction, au nom de la sainte Trinité, aux enfants en danger dans le sein maternel ; et il ajoutait : « Qui sait si la divine miséricorde n'accepterait pas un pareil baptême en ayant égard au vœu des parents? » Seripand, pour sauver cette opinion de la censure, dit que si cela n'était vrai, la foi aurait été plus efficace pour les anciens qu'elle ne l'est pour nous, puisque saint Grégoire enseigne que la foi opérait alors ce que l'eau du baptême opère aujourd'hui. Or, si la foi des parents suffisait alors pour justifier les enfants, on ne doit pas croire qu'elle n'ait plus la même force depuis la rédemption de Jésus-Christ, qui a aplani les voies du salut. Le concile ne jugea pas non plus nécessaire de décider ce point,

1. Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem : anathema sit.

parce qu'il était étranger à la doctrine du baptême. Du reste, Dominique Soto réprouve cette opinion comme une vraie hérésie ; et saint Pie V l'a fait rayer de l'ouvrage de Cajetan, parce que, dire que celui qui n'a ni le baptême ni le désir du baptême peut aller au ciel, c'est s'opposer évidemment aux paroles mêmes de Jésus-Christ : « Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu[1]. » On répondit ensuite à Seripand qu'aujourd'hui il est plus facile d'avoir de l'eau et la volonté d'un homme pour baptiser, qu'il n'était anciennement facile d'avoir la foi, laquelle, au reste, d'après l'opinion commune, ne pouvait sauver les enfants avant leur naissance. Gerson s'était aussi permis de dire, que dans certains cas, Dieu dispense en faveur des prières des parents : mais on répond à cela que nous ne devons pas nous avancer jusqu'à croire que Dieu use d'une telle miséricorde hors des limites qu'il nous a révélées dans l'Ecriture, mais seulement suivant le cours des causes naturelles.

XLVI. Canon 6 : Si quelqu'un dit qu'une fois baptisé, on ne saurait perdre la grâce, quand même on le voudrait, et quelques péchés qu'on commette, à moins qu'on ne refuse de croire : qu'il soit anathème[2]. » Ce canon correspond au canon 23 de la session VI sur la justification.

XLVII. Canon 7 : « Si quelqu'un dit que ceux qui sont baptisés ne sont tenus, en vertu de leur baptême, que de garder la foi, et non d'observer toute la loi de Jésus-Christ : qu'il soit anathème[3]. » Ce canon correspond pareillement au dix-neuvième de la même session VI.

XLVIII. Canon 8 : « Si quelqu'un dit que les fidèles baptisés sont libres par rapport à tous les préceptes de la sainte Eglise contenus dans l'Ecriture ou dans la Tradition, en sorte qu'ils

1. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

2. Si quis dixerit, baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumque peccet, nisi nolit credere : anathema sit.

3. Si quis dixerit, baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universæ legis Christi servandæ : anathema sit.

ne soient obligés de les observer qu'autant qu'ils voudront eux-mêmes s'y soumettre : qu'il soit anathème[1] » Ce canon répond au vingtième de la session VI.

XLIX. Canon 9 : « Si quelqu'un dit qu'on doit, en rappelant aux hommes le souvenir du baptême qu'ils ont reçu, leur faire comprendre que tous les vœux qui se font après le baptême en vertu de la promesse faite dans le baptême même, sont de nulle valeur, comme si des vœux semblables faisaient injure et à la foi qu'ils ont professée, et au baptême lui-même : qu'il soit anathème[2] »

L. On ajouta ces mots, « tous les vœux qui se font après le baptême[3], » parce que l'on considéra que, comme il est probable que tous les vœux antérieurs sont annulés par la profession religieuse, on aurait pu penser la même chose des vœux faits postérieurement au baptême.

LI. Canon 10 : « Si quelqu'un dit que tous les péchés qui se commettent après le baptême, ou sont pardonnés, ou ne sont plus que des péchés véniels, du moment où l'on se rappelle le souvenir avec la foi du baptême qu'on a reçu : qu'il soit anathème[4]. »

LII. Canon 11 : « Si quelqu'un dit que le baptême même réellement reçu et régulièrement conféré doit être réitéré à celui qui aurait renié la foi de Jésus-Christ chez les infidèles, lorsqu'il revient à pénitence : qu'il soit anathème[5] »

LIII. Canon 12 : Si quelqn'un dit que personne, même à l'ar-

1. Si quis dixerit, baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta, vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint : anathema sit.

2. Si quis dixerit, ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut vota omnia, quæ post baptismum fiunt, vi promissionis in baptismo ipso jam factæ, irrita esse intelligant, quasi per ea, et fidei, quam professi sunt, detrahatur, et ipsi baptismo : anathema sit.

3. Vota omnia quæ post baptismum fiunt.

4. Si quis dixerit, peccata omnia quæ post baptismum fiunt, sola recordatione, et fide suscepti baptismi, vel dimitti, vel venialia fieri : anathema sit.

5. Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad pœnitentiam convertitur : anathema sit.

ticle de la mort, ne doit être baptisé qu'à l'âge où l'a été Jésus-Christ : qu'il soit anathème[1] »

LIV. Canon 13 : « Si quelqu'un dit que les enfants, par là même qu'ils sont incapables de produire un acte de foi, ne doivent pas, même étant baptisés, être comptés parmi les fidèles; et que, pour cette même raison, on doit les rebaptiser quand ils ont atteint l'âge de raison, ou qu'il vaut mieux les laisser sans baptême, que de les baptiser, incapables qu'ils sont de croire par eux-mêmes, dans la seule foi de l'Eglise : qu'il soit anathème[2] »

LV Canon 14 : « Si quelqu'un dit qu'il faut demander aux enfants baptisés, devenus adultes, s'ils veulent bien consentir à ratifier les engagements pris en leur nom par leurs parrains, au moment de leur baptême, et que, s'ils s'y refusent, on doit les laisser à leur liberté, sans les soumettre à d'autres peines, pour les obliger à vivre en chrétiens, que de les priver, jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence, de l'Eucharistie et des autres sacrements : qu'il soit anathème[3]. »

LVI. Il est bon de savoir que, depuis le temps des apôtres jusqu'au quatorzième siècle, on fut dans l'usage de donner le baptême par une triple immersion, comme le rapporte le P Chardon (*Hist. des sacrem.*, l. I, 2e partie, ch. III); et de là vient que saint Thomas (qui écrivait au treizième siècle, 3. p., q. 66, a. 7 et 8) taxait de faute ceux qui n'auraient pas baptisé par immersion : et cela se pratiquait en plongeant le corps entier dans

1. Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi ea ætate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo : anathema sit.

2. Si quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse : ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ : anathema sit.

3. Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistia, aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant : anathema sit.

l'eau. Les femmes étaient baptisées à un autre moment que les hommes, et dans un lieu séparé : à l'entrée et à la sortie des fonts les baptisés étaient revêtus, les femmes par leurs marraines, les hommes par leurs parrains, d'une espèce de tunique de toile qu'ils conservaient ensuite avec dévotion en mémoire de ce grand bienfait : ces tuniques se nommaient *sabanes* (*a*). Mais saint Grégoire en son temps permit aux Espagnols de baptiser par infusion ; et depuis lors on commença à substituer l'infusion à l'immersion, et cela par plusieurs justes motifs, et spécialement à cause du danger que l'immersion faisait courir aux enfants. Le P Chardon pense avec raison que, même anciennement, on pratiquait l'infusion en plusieurs cas, comme quand il fallait baptiser les moribonds ou les martyrs enfermés dans les prisons. Et saint Cyprien, suivant le même auteur (Voy. Chardon, à l'endroit cité), sur la demande que lui fit un évêque désireux de savoir si ceux qui n'avaient été qu'aspergés d'eau devaient être réputés chrétiens, répondit affirmativement.

LVII. Il est bon d'ajouter ici quelques notions touchant le baptême, les unes utiles les autres nécessaires à connaître. Parmi les hérétiques qui attaquèrent la vérité du baptême, on compta d'abord les gnostiques, qui rejetaient tout signe sensible, et les manichéens, dans le troisième siècle, qui regardaient l'eau comme provenant du principe du mal. Les paulianistes et quelques ariens altérèrent la forme du baptême, en fractionnant l'invocation des trois personnes divines. La vraie forme doit contenir l'invocation distincte des trois personnes divines, ainsi que la tradition l'établit : c'est ce qu'attestent saint Justin, Tertullien, saint Basile, etc., cités par le P Chardon (*Hist. des sacrem.*, liv. I, 2e part., ch. v); de là vient que le concile de Nicée déclara nul le baptême donné sous une autre forme. Tournely (*De baptism.*) résout toutes les difficultés qu'opposent les mécréants en s'appuyant sur les paroles de

a). Et non *Satanes*, comme il est dit dans l'édition italienne. Voir l'*Histoire des sacrements* de Chardon (et non Chalon, comme le porte encore la même édition), dans le *Cours complet de théologie* de Migne, t. XX, et les *Conciles* de Labbe, t. VI, col. 1696. (*Note de l'éditeur.*)

quelques Pères qui sembleraient établir le contraire. Il réfute spécialement le doute élevé à l'occasion de quelques expressions de saint Ambroise, et démontre que ce saint ne parle pas, dans l'endroit objecté, de la forme du baptême, mais de la profession de foi que faisaient les catéchumènes. La forme des Grecs diffère de celle des Latins. Les Grecs disent : « Le serviteur de Dieu est baptisé[1], » ou « que le serviteur de Dieu soit baptisé, » au nom du Père, amen, et du Fils, amen, et du Saint-Esprit, amen[2] Cette forme est certainement valide pour les Grecs, puisqu'Eugène IV l'approuva dans son décret pour l'instruction des Arméniens. La forme des Latins est celle que nous avons dans le *Rituel* : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit[3] » Les mots, « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[4], » sont certainement essentiels et nécessaires, puisqu'ils sont prescrits par Jésus-Christ lui-même : « Allez et enseignez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit[5] » D'où saint Augustin conclut : « Qui ne sait qu'il n'y a point de baptême de Jésus-Christ, s'il y manque les paroles évangéliques qui constituent le symbole[6] ? » Quant à ces mots, « Je te baptise[7], » quelques anciens auteurs du douzième siècle, tels que le Maître des sentences, Jean Le Prévost, Pierre le Chantre, etc., ont dit que ces mots n'ont pas toujours été employés dans l'Eglise par les baptisants, et le baptême est valide, ajoutent-ils, quand on profère les seules paroles suivantes : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit[8]. » D'autres veulent que les paroles *Ego te baptizo* aient toujours été employées, mais n'ont pas toujours été es-

1. Servus Dei baptizatur.
2. Baptizetur in nomine Patris, amen, et Filii, amen, et Spiritus Sancti, amen.
3. Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.
4. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.
5. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (*Matth.*, XXVIII, 19).
6. Quis nesciat non esse baptisma Christi, si verba evangelica, quibus symbolum constat, illic defuerint?
7. Ego te baptizo.
8. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

sentielles. Mais Juénin[1] démontre qu'elles ont toujours été essentielles et toujours été usitées, comme on le voit dans le canon d'Alexandre VIII, *Si quis de bapt.* (Decr., lib. III, tit. XLII), où il est dit : «Si quelqu'un plonge trois fois un enfant dans l'eau au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, mais sans dire : Je te baptise, l'enfant n'est pas baptisé[2]. » Alexandre VIII, en 1690, condamna cette proposition : « Le baptême conféré sous cette forme : Au nom du Père, etc., sans les mots : Je te baptise, a été valide dans un temps[3]. » Le mot *te* est aussi nécessaire, comme le remarque avec raison Juénin (ibid., q. 3) ; non également le mot *ego*, ni le mot *amen*, quoique leur omission constitue une faute. Celui qui, au lieu de *baptizo*, substituerait les mots *abluo*, *lavo*, ferait sans doute un sacrement valide, mais il ne serait point en cela exempt de péché.

LVIII. On objecte que le baptême se donnait primitivement au nom de Jésus-Christ, en donnant pour preuves ces paroles des *Actes des Apôtres* : « Que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ[4], » et ces autres du même livre : « Tous, tant hommes que femmes, étaient baptisés au nom de Jésus-Christ[5]. » On répond que ces mots : « Au nom de Jésus-Christ[6], » sont pour marquer que ces personnes étaient baptisées, non du baptême de Jean, mais du baptême institué par Jésus-Christ, comme le dit saint Augustin en ces termes « On ordonna de les baptiser au nom de Jésus-Christ, et cependant on entend par là qu'ils ne furent pas baptisés autrement qu'au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Pourquoi n'entendez-vous pas de même ces paroles dites du Fils de Dieu : « Toutes choses ont été faites par lui, » en les rapportant également au Saint-Es-

1. *De bapt.*, qu. 3, c. II, concl. 1.
2. Si quis puerum ter in aqua merserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen ; et non dixerit : Ego te baptizo, puer non est baptizatus.
3. Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus : In nomine Patris, etc., prætermissis illis : Ego te baptizo.
4. Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi.
5. In nomine Jesu Christi baptizabantur viri et mulieres.
6. In nomine Jesu Christi.

prit, quoiqu'il n'y soit pas nommé[1]? » Et cela n'est point infirmé par ce que le pape Nicolas Ier (cap. *A quodam*, *de Consecrat.*, dist. 4) répondit aux Bulgares, que les hommes baptisés par un certain Juif l'étaient validement, et ne devaient pas être rebaptisés, « si le baptême leur avait été donné au nom de la Trinité, ou simplement au nom de Jésus-Christ (comme on le lit dans les *Actes des Apôtres*), puisque c'est une seule et même chose, suivant l'explication qu'en donne saint Ambroise[2] » Car on peut dire que le pape Nicolas n'avait pas été interrogé sur la forme du baptême, mais sur la qualité du ministre, et que, par conséquent, il ne traite pas ici *ex professo*, mais seulement par occasion, de la forme du baptême, comme le prouvent, d'ailleurs, ces paroles qui commencent le chapitre : « Vous affirmez que bien des personnes, dans votre pays, ont été baptisées par un Juif, dont vous ne savez pas trop s'il était chrétien ou païen, et vous désirez savoir ce qu'on doit faire à leur sujet[3]. » Mais on objecte de nouveau que saint Ambroise (lib. I, *de Spir. S.*, cap. III) dit qu'il suffit, pour le baptême, de l'invocation d'une seule personne de la Trinité : « Nommer l'une des trois, c'est désigner la Trinité entière. En nommant le Christ, c'est comme si vous nommiez et le Père qui donne l'onction (*chrisma*) au Fils, et le Fils qui l'a reçue, et le Saint-Esprit qui en a fourni la matière[4] » On répond que saint Ambroise ne traite pas ici de la forme du baptême, mais seulement de son effet, lequel, d'après ce qu'il dit, doit être attribué à chacune des personnes de la Trinité, et par là le saint veut prouver que, dans les opérations

1. In nomine Jesu Christi jussi sunt baptizari, et tamen intelliguntur non baptizati nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cur non sic audis de Filio Dei : Omnia per ipsum facta sunt, ut et non nominatum intelligas ibi etiam Spiritum Sanctum?

2. Si in nomine Trinitatis, vel tantum in nomine Christi (sicut in Actibus Apostolorum legitur) baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut sanctus exponit Ambrosius), rebaptizari non debent.

3. A quodam Judæo, nescitis utrum christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de iis agendum consulitis.

4. Qui unum dixerit, Trinitatem significavit. Si Christum dicas et Deum Patrem a quo unctus est Filius, et ipsum qui unctus est Filium, et Spiritum Sanctum quo unctus est, designasti.

ad extra, ce qui est attribué à une personne divine doit également s'entendre des autres.

LIX. Il faut remarquer, en outre, que le baptisé demeure libéré de toute faute et de toute peine, selon la constante persuasion des saints Pères et de l'Eglise, puisqu'il se trouve rétabli dans l'état d'innocence ; de sorte que, s'il mourait alors, il entrerait à l'instant dans le paradis. C'est pour cela, dit le P Chardon, que beaucoup de personnes différaient leur baptême jusqu'à la mort, dans la persuasion que, si elles mouraient ainsi lavées de leurs péchés, elles seraient exemptées de toute peine. Pierre Lombard (lib. I, *Sent.*, dist. 17) dit que les enfants baptisés sont constitués justes, non par une justice qui les affecte intrinsèquement, mais par l'amour que Dieu leur porte ; mais cette justice imputative de Lombard est généralement rejetée par les théologiens, à l'exemple du concile de Trente, qui, dans sa session XI, canon 6, condamne ceux qui disent que l'homme n'est point justifié par la grâce intrinsèque que Dieu lui communique, mais par l'imputation extrinsèque de la justice de Jésus-Christ. Dans le cas cependant où un homme aurait reçu le baptême en état de péché et sans le détester, si par la suite il le déteste, toutes ses fautes lui seront remises, parce qu'alors le sacrement revivra, et opérera de la même manière que comme si d'abord il avait été reçu avec la disposition requise.

LX. Il faut savoir encore que, même dans l'antiquité, quand on avait quelque doute grave sur la validité du baptême donné à un enfant, on le réitérait, comme l'a prouvé le P Martène, contre quelques-uns qui le niaient. Il démontre que cela se pratiquait depuis plus de 800 ans. On sait de plus qu'il ne faut pas rebaptiser ceux qui ont reçu le baptême de quelque hérétique, comme l'a déclaré le pape Etienne en improuvant l'opinion contraire de saint Cyprien, et comme l'a défini plus tard le concile de Nicée. Et saint Augustin ensuite, dans ses livres contre les donatistes qui rebaptisaient ceux à qui les hérétiques avaient donné le baptême, a résolu toutes les difficultés opposées par saint Cyprien.

LXI. Jusqu'au sixième siècle, il était d'usage que les évêques

conférassent seuls d'ordinaire le baptême, comme le rapporte le P Chardon (liv. I, 2e part, c. IX), en sorte que, jusqu'au douzième, suivant cet auteur, les cardinaux, pour baptiser même dans les églises dont ils étaient titulaires, en demandaient la permission aux papes. Quand ensuite le peuple des campagnes eut embrassé la foi, il devint nécessaire de concéder aux prêtres la faculté de baptiser eux-mêmes dans l'étendue de leur juridiction, et cela se fit vers le neuvième siècle. Les évêques, comme l'a écrit un auteur, restèrent sans peine les ministres ordinaires du baptême, tant que l'on continua la coutume de baptiser les adultes; mais ce ne fut plus la même chose à partir du moment où l'on commença à baptiser les enfants en bas âge. Tillemont, dans le tome IX de son histoire, dit que chez les Latins personne ne doute que, dans le cas de nécessité, les laïques eux-mêmes puissent baptiser, selon la commune doctrine de l'Eglise et le sentiment de Tertullien, de saint Jérôme et de saint Augustin : « Mais, dit-il, dans l'Eglise grecque, il paraît que saint Basile, s'étayant de l'autorité de saint Cyprien, était en doute sur ce point; il ajoute néanmoins qu'on évitait peut-être de reconnaître ouvertement aux laïques cette faculté de baptiser dans les cas extrêmes, de peur qu'ils n'en abusassent. Le P Chardon dit ailleurs qu'avec le temps les Grecs déposèrent leurs doutes à cet égard, et reconnurent que dans le cas de nécessité tous pouvaient baptiser.

LXII. L'usage de l'onction au sommet de la tête avec le saint-chrême est très-ancien, puisque le pape Innocent I en faisait déjà mention dans sa décrétale à l'évêque d'Eugubium, bien qu'il ne fût pas alors universel. C'est également un usage fort ancien que la cérémonie de placer un cierge allumé dans la main du néophyte, puisqu'elle se trouve mentionnée par saint Ambroise (lib. *de lapsu virg. consecr.* c. 5), et par saint Grégoire de Nazianze (Orat. *de bapt.*)

LXIII. Anciennement, aussitôt que les adultes étaient sortis des fonts sacrés, ils étaient confirmés au front avec le saint-chrême, et puis ils assistaient à la messe, où ils recevaient la communion; c'est ce que rapporte saint Augustin dans le ser-

mon CXXVII ; et cette coutume dura jusqu'au douzième ou treizième siècle, selon le *Rituel romain*. Le P Chardon (liv I[er], 2[e] part., chap. XI) atteste que cela se pratique encore de nos jours parmi les chrétiens d'Orient. On ne donnait point l'eucharistie aux petits enfants, de peur qu'ils ne la rejetassent; mais, comme l'écrit saint Cyprien (lib. *de lapsis*), on leur donnait un peu de vin consacré. Et dans le douzième siècle, comme le conseillait Hugues de Saint-Victor (l. I, *de sacr.*, c. XX.), pour obvier à tout inconvénient, on adopta l'usage de tremper le doigt dans le précieux sang et de le donner à sucer à l'enfant, en disant : « Que » le corps et le sang de Jésus-Christ gardent ton âme pour la vie » éternelle. » Ce qui fait faire cette remarque à l'auteur des notes sur l'histoire du P Chardon, que l'on admettait dès ce temps-là qu'une seule espèce pouvait suffire pour les deux.

De la Confirmation ou saint-chrême.

I. Le canon 1[er] est ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que la confirmation des personnes baptisées est une cérémonie oiseuse, et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit; vu que ce n'était autrefois qu'une espèce de catéchèse, où ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi à l'Eglise : qu'il soit anathème[1]. »

II. Le canon 2 : « Si quelqu'un dit que c'est faire injure au Saint-Esprit que d'attribuer quelque vertu au saint-chrême de la confirmation : qu'il soit anathème[2]. »

III. Le canon 3 : « Si quelqu'un dit que le ministre ordinaire de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais tout simple prêtre : qu'il soit anathème[3]. »

1. Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram ecclesia exponebant : anathema sit.

2. Si quis dixerit, injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt : anathema sit.

3. Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem : anathema sit.

IV Observons, à propos de ce mot *ordinarium*, qui fut ajouté à ce dernier canon, que quelques-uns voulaient qu'on omît cet article, parce qu'on sait par les actes du concile de Florence que les papes ont quelquefois accordé à de simples prêtres le pouvoir de confirmer avec le chrême consacré par l'évêque. Nous savons en outre que saint Grégoire (lib. IV, epist. xxvi) écrivit à l'évêque de Cagliari qu'il concédait ce pouvoir aux prêtres dans les lieux qui manquaient d'évêques. D'un autre côté, Le Noble, évêque d'Acci, parlant de l'autorité du concile de Florence, objectait que ce concile avait rapporté simplement un fait, mais sans décider la question ; et il soutenait qu'on ne pouvait établir d'autres ministres des sacrements, que ceux à qui Jésus-Christ en avait confié la charge. Cette opinion avait été aussi celle de Durand, de Major et même d'Adrien VI. Mais Adrien ne l'avait soutenue qu'avant qu'il fût pape, et, depuis son exaltation, il avait autorisé premièrement les prêtres franciscains à donner la confirmation dans les Indes; puis il avait maintenu un pareil privilége dans le couvent de Saint-François de Séville. Le même privilége avait été aussi concédé aux Frères-Mineurs par Jean XXII, par Nicolas IV, par Eugène IV et par Léon X, et enfin par Benoît XIV dans sa bulle *Eo quamvis tempore*, donnée le 4 mai 1745.

V Là-dessus, fra Paolo cherche à discréditer le concile, disant que c'est chose étrange que de se fonder sur une lettre de saint Grégoire. Car, dit-il, si cette lettre se fût perdue, l'Eglise aurait donc décidé le contraire. Mais on lui répond que cet acte de saint Grégoire a été suivi et précédé d'un usage conforme pratiqué dans l'Eglise d'Orient, où les prêtres ont continué à confirmer les enfants à la suite du baptême; comme le témoigne Pierre Arcudi au livre II de sa *Concorde*. En vain fra Paolo veut-il répliquer que, pendant 600 ans et jusqu'au temps de saint Grégoire, on ne trouve dans l'Eglise aucune mention de cet usage : car, premièrement, cette mention se trouve dans l'auteur ancien du livre des *Questions sur l'un et l'autre Testament*, question ci, ouvrage attribué à saint Augustin, ainsi que dans l'ouvrage également ancien, attribué à saint Ambroise, des

Commentaires sur l'épître de saint Paul aux Ephésiens, au chapitre IV. On répond de plus que, dans les premiers temps, il se fit bien des choses qui ne furent point écrites, mais qui se transmettaient aux générations par tradition ; et c'est de là que les hérétiques, en niant les traditions, ont été amenés à nier plusieurs dogmes de foi. On ne doit pas non plus supposer que saint Grégoire, homme si docte, en ait usé ainsi sans avoir, pour le faire, des renseignements suffisants, pris soit dans l'Ecriture, soit dans la tradition. Cela posé, le concile a agi prudemment en ajoutant au canon susdit le mot *ordinarium*, d'avance adopté par le concile de Florence.

VI. Ainsi donc, l'usage constant de l'Eglise d'Occident a été que les évêques administrent seuls le sacrement du saint-chrême. Anciennement il était donné aussi par les chorévêques ; mais cela s'entend de ceux d'entre eux qui avaient reçu la consécration épiscopale, à la différence des autres qui n'étaient que de simples prêtres. On trouve encore que les papes ont concédé le privilége de confirmer à quelques abbés, comme à l'abbé du Mont-Cassin et autres : du reste Innocent Ier, dans son épître à Décentius, défend expressément aux prêtres d'administrer la confirmation même aux enfants : « Quant à ce qui est de confirmer les enfants, il est évident, y écrit-il, que cela n'est permis qu'à l'évêque. » Le pape Gélase fit la même prescription (Epist. XII, c. VI), et le concile de Constance porta un décret semblable, en condamnant la proposition vingtième de Wicleff ; puis le concile de Florence, et finalement celui de Trente dans le canon 3 rapporté plus haut, ont confirmé cette doctrine. Que si on lit dans quelques auteurs que les prêtres ont administré l'onction, cela doit s'entendre de l'extrême-onction, ou bien de l'onction faite à la suite du baptême sur le sommet de la tête, ou enfin de celle qui se donnait jadis aux hérétiques convertis. Tout ce qu'on doit admettre sur ce point, c'est qu'en plus d'une circonstance, il a été accordé à des prêtres d'être les ministres extraordinaires de la confirmation, comme il a été dit plus haut des prêtres de Sardaigne, et comme on sait qu'y ont été autorisés par Adrien VI les missionnaires franciscains, et par

Benoît XIV les gardiens de la Terre-Sainte. Mais ce privilége dépend d'une dispense particulière du pape ; sans quoi la confirmation serait non-seulement illicite, mais invalide, comme l'a déclaré Benoît XIV[1]. En Orient, néanmoins, dès l'époque de l'hérésie de Nestorius, l'usage s'est introduit pour les prêtres de confirmer. Cet usage commença dans Alexandrie d'Egypte, d'où il se répandit dans les autres églises d'Orient jusqu'au temps présent, et finalement il a été approuvé par les trois papes Léon X, Clément VII et Alexandre VIII, qui ont déclaré que les Grecs pouvaient sans scrupule continuer à pratiquer ce rite. Il est à croire qu'en cela ces papes ont voulu faire une concession nécessaire à l'union de l'Eglise grecque avec l'Eglise latine : car on connaît assez l'attachement opiniâtre des Grecs pour les rites qui leur sont propres.

VII. Il sera bon d'ajouter ici quelques autres notions touchant ce sacrement de la confirmation. Nous ne voyons point par les monuments de l'histoire que qui que ce soit avant les luthériens et les calvinistes, ait nié ce sacrement. Mais nous avons une preuve bien claire de son institution dans les Actes des apôtres (*Actor.*, VIII, 14), où nous lisons que saint Pierre et saint Jean furent envoyés pour conférer le Saint-Esprit (c'est-à-dire ce sacrement) aux Samaritains, qui déjà avaient été baptisés par le diacre Philippe. Depuis le temps des apôtres, l'Eglise a constamment persévéré à attribuer aux évêques l'administration du saint-chrême. « Ceux qui sont baptisés dans l'Eglise (écrivait saint Cyprien, epist. XIII), se présentent aux prélats de l'Eglise, afin que, par nos prières et par l'imposition des mains, ils reçoivent l'Esprit-Saint, et soient confirmés avec le signe du Seigneur. » Tertullien écrivait aussi (*De baptismo*, cap. VII) : « En sortant des fonts du baptême, nous sommes oints de l'huile sacrée. De plus, on nous impose les mains pour nous bénir en invoquant le Saint-Esprit. » On lit la même chose dans saint Jérôme, saint Hilaire, saint Augustin, et autres. On trouve aussi cette cérémonie décrite dans le Sacramentaire de saint Grégoire, publié

1. *De synod.*, lib. VII, cap. VII et seq.

par le P Menard, et dans les manuscrits du Sacramentaire du pape Gélase, qui remontent à plus de 900 (1000) ans.

VIII. Quant à la matière de la confirmation, il est certain que le baume est requis de nécessité de précepte, *de necessitate præcepti;* qu'il le soit aussi *de necessitate sacramenti,* c'est-à-dire pour la validité du sacrement, c'est ce que nient, non sans probabilité, Soto, Navarre, Juénin, le continuateur de Tourneley et plusieurs autres qui s'appuient sur le chapitre *Pastoralis, de sacram. non iter.*, où le pape Innocent III répond à la question, si l'onction faite avec l'huile seule était valide : « On ne doit rien réitérer, mais suppléer avec soin ce qui a été omis par négligence [1]. » Néanmoins, l'affirmative est plus généralement admise, et est soutenue par Bellarmin, Gonet, la Théologie de Périgueux, Concina et autres, avec saint Thomas [2] et le Catéchisme romain (num. 7), outre qu'elle paraît avoir en sa faveur le concile de Florence, où il fut défini que le saint-chrême doit être composé d'huile et de baume [3] Et quant au texte objecté du droit canon, on l'explique avec la Glose, de cette manière : « On ne doit rien réitérer, » parce que « on ne peut réitérer que ce qui a été fait une première fois [4]. » Mais cette réponse n'est pas absolument convaincante, et la première opinion ne laisse pas d'être assez probable, comme le soutient le P Ferrari [5], qui invoque en sa faveur un décret de la sacrée Congrégation du concile. Cependant l'onction avec le chrême, sans baume, étant au moins douteuse, on doit la réitérer au moins sous condition. Les Grecs, outre le baume, ajoutent encore quarante autres espèces d'aromates et de parfums. On ne voit pas que, dans les quatre premiers siècles, aucun jour ait été plus particulièrement désigné pour la consécration du saint-chrême ; mais, dès le quatrième siècle, l'usage s'intro-

1. Nihil esse reiterandum; sed caute supplendum quod incaute fuerit prætermissum.
2. 3 q. 72, a 2.
3. Confectum ex oleo et balsamo.
4. Nihil reiterandum, non dicitur iteratum quod prius actum non fuit.
5. *Bibl.*, v. *Confirmatio,* n. 10.

duisit de la faire le jeudi-saint, et cet usage s'est continué ensuite, comme il paraît par le Sacramentaire de Gélase et par les rituels grecs mêmes actuels, qui assignent également ce jour-là. Le cardinal Lambertini rapporte, dans son *Traité des Fêtes*, part. I, p. 247, qu'anciennement, au jeudi-saint, on disait trois messes ; dans la première, on réconciliait les pénitents; dans la seconde, on faisait le saint-chrême, et la troisième se disait pour la solennité du jour. En Grèce, les patriarches seuls consacrent le chrême ; mais, dans l'Occident, chaque évêque, dans son diocèse, fait cette consécration, assisté de douze prêtres, de sept diacres et de sept sous-diacres, comme l'a ordonné le pape Innocent III, et comme cela est usité encore aujourd'hui, parce que tel était autrefois le nombre des ministres qui formaient le collége destiné à assister l'évêqne dans sa cathédrale pour le service de tout le diocèse. La bénédiction de l'huile des catéchumènes et de celle des infirmes est plus ancienne que celle du saint-chrême ; mais, dans la suite, ces trois consécrations ont fini par se faire dans le même temps pour plus de commodité. On lit dans le *Rituel romain*, que la confirmation se donnait dans l'Eglise ou dans la sacristie.

IX. La forme du sacrement de confirmation dans l'Eglise latine, au moins depuis le douzième siècle, est celle-ci : « N., je vous marque du signe de la croix, et je vous confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il [1]. » Mais, avant cette époque, la forme était différente : dans l'*Ordinaire romain*, qui remonte à peu près au huitième siècle, la forme indiquée était plus brève, la voici : « Je vous confirme au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit [2].» Amalaire [3] fait mention d'une autre formule, plus brève encore, où l'on disait seulement : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit [4]. » En Angleterre, au contraire, on omettait

1. N., signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.
2. Confirmo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.
3. Lib. *De div. offic.*, cap. XXVII.
4. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.

l'invocation de la sainte Trinité. Dans le Pontifical d'Egbert, évêque d'York, qui vivait vers le milieu du huitième siècle, la forme était celle-ci : « Recevez le signe de la croix avec le chrême du salut en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, pour la vie éternelle. Amen. » Dans le Sacramentaire de Gélase, en signant le front, on disait : « Le signe de la croix pour la vie éternelle. Amen. » Et cela dura plus de neuf cents ans. La forme pour les Eglises d'Orient, d'après la prescription du premier concile de Constantinople, était celle-ci : « Le sceau du don de l'Esprit-Saint [1]. » L'évêque faisait l'onction non-seulement au front, mais encore aux yeux, aux oreilles, à la bouche, etc., en récitant plusieurs oraisons. D'autres Eglises, mais non d'Orient, faisaient usage de formules différentes.

X. Anciennement, et jusqu'au treizième siècle, la confirmation était toujours jointe au baptême, quand c'était l'évêque qui baptisait soit des adultes, soit des enfants, et cela se pratique encore dans les Eglises d'Orient, comme le témoigne le P Chardon (liv. I, 1[re] part., chap. II), bien qu'il ne soit pas prouvé que cet usage soit universel. Le *Catéchisme romain* dit, en parlant des enfants, qu'il ne faut pas leur donner ce sacrement avant qu'ils aient atteint l'âge de douze ans ou au moins sept. Cependant Benoît XIV affirme [2] qu'on peut le leur donner avant cet âge, s'ils sont à l'article de la mort, ou lorsque l'évêque doit être longtemps éloigné.

XI. Le P Chardon dit (chap. x, à la fin) qu'il ne paraît pas que, dans l'Eglise grecque, on pratique, pour l'administration de ce sacrement, l'imposition des mains séparément de l'onction, ce qui confirme le sentiment des théologiens qui enseignent que l'imposition des mains se trouve comprise dans l'onction. Quant à l'Eglise latine, il dit que tous les auteurs latins, tous les sacramentaires et rituels prescrivent l'onction du front dans le sacrement de confirmation, en l'accompagnant des paroles qui doivent être tenues secrètes, comme s'exprime Innocent I[er]

1. Signaculum doni Spiritus Sancti.
2. *De Synod.*, lib. VII, cap. x.

XII. Je ne veux pas omettre d'exposer ici la grande question concernant la forme et la matière de la confirmation, que j'ai déjà traitée longuement dans ma morale : je l'abrégerai ici autant que possible. Il y a là-dessus plusieurs opinions différentes, mais deux surtout qui sont les plus répandues. La première admet pour ce sacrement deux matières et deux formes partielles. La première matière est cette imposition que fait l'évêque en étendant les mains vers les confirmés, et la forme est l'oraison qu'il prononce en même temps. La seconde matière partielle est ensuite l'onction du chrême que fait l'évêque au front du confirmé avec cette seconde forme : *Signo te signo crucis*, etc. » Ce sentiment est celui que soutiennent Bon de Merbes, Juénin, Habert, Genet, Duhamel, etc., et Tournely la regarde comme probable.

XIII. L'autre opinion, qui semble à peu près commune, est celle qu'a suivie saint Thomas dans sa Somme théologique [1] et dans sa leçon 1 sur l'épître aux Hébreux, ch. VI, où il dit que la matière est cette imposition des mains qui est accompagnée de l'onction ; et elle a été embrassée par une foule d'autres, tels que saint Bonaventure, Estius, Thomas de Walden, Cabassut, saint Antonin, Bellarmin, Sylvius (qui va jusqu'à dire qu'il est de foi que l'onction seule est la matière), de plus, par Jean-Laurent Berti (*de Theol.*, disc., tom. VII, *de Confirm.*, cap. IV), où il la défend fortement et longuement ; de plus encore, par Scot, Gonet, Colet, continuateur de Tournely, par la Théologie de Périgueux, Soto, Frassen, Antoine, et par plusieurs autres encore, tels que Pierre de Marca, cité par Witasse, lequel affirme que cette opinion est adoptée par tous les thomistes et les scotistes ; enfin par le Catéchisme romain, § 7, où il est dit que le chrême composé d'huile et de baume est la seule matière de la confirmation, et où il est dit ensuite : « Que l'onction soit la matière de ce sacrement, c'est ce qu'ont toujours enseigné la sainte Eglise et les conciles, et ce qu'attestent les écrits d'un grand nombre de Pères [2] » Nous partageons nous-mêmes

1. III. p., q. 72, a. 2.
2. Quod autem ea sit hujus sacramenti materia, tum sancta Ecclesia, et

cette doctrine, qui nous paraît moralement certaine, comme l'a dit Bellarmin, et comme on le voit par les preuves que nous en avons apportées.

XIV. Il est hors de doute que la confirmation requiert à la fois et l'onction du chrême et l'imposition des mains ; mais il faut entendre cette imposition des mains de celle qui se confond avec l'acte de faire l'onction, ainsi que le porte la déclaration d'Innocent III, dans le canon *Cum venisset, unic. de sacr. unct.* § *Per frontis,* où le Pontife dit : « Par l'onction du front est désignée l'imposition de la main, dite autrement confirmation, parce que par elle l'Esprit est donné pour l'augmentation des forces spirituelles[1] » Le mot *designatur* ne doit point s'entendre comme si l'on disait : *Significatur aut figuratur,* mais comme s'il y avait *signatur, assignatur, aut habetur confirmatio ;* et cela ressort bien clairement des paroles qui suivent immédiatement : « Tandis qu'un simple prêtre peut faire toutes les autres onctions, celle-ci a nécessairement pour ministre le grand-prêtre, c'est-à-dire l'évêque, parce que c'est des seuls apôtres, dont les évêques sont les vicaires, que nous lisons qu'ils donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains[2] » Et le Pontife rapporte ici les paroles des *Actes des Apôtres* (cap. VIII, vers. 17), où il est raconté que saint Pierre et saint Jean confirmèrent les Samaritains, déjà baptisés, en imposant les mains sur eux[3]. A la suite de ces paroles, le Pontife ajoute : « dont la présence est désignée par le ministère de l'onction[4] » Innocent, concluant donc que les seuls évêques peuvent donner

concilia perpetuo docuerunt : tum a quampluribus SS. Patribus traditum est.

1. Per frontis chrismationem, manus impositio designatur ; quæ allo nomine dicitur confirmatio ; quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur.

2. Unde cum cæteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc nonnisi summus sacerdos, id est episcopus valet conferre : quia de solis apostolis legitur (quorum vicarii sunt episcopi) quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant.

3. Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum.

4. Cujus adventus per unctionis ministerium designatur.

l'onction, de ce que les apôtres seuls imposaient les mains, entend par conséquent que, comme l'imposition était alors nommée pour l'onction, de même l'onction l'est aujourd'hui pour l'imposition. Ainsi donc les évêques, en donnant aujourd'hui l'onction, font ce que faisaient les apôtres en imposant les mains; à moins que l'on ne dise que les apôtres ont changé la matière du sacrement, ce que l'on ne peut prétendre, comme le remarque Bellarmin, puisque les matières et les formes des sacrements n'ont pu être instituées que par Jésus-Christ et ne peuvent être changées par d'autres.

XV Cela est confirmé par un autre canon, plus clair, du même pape Innocent III, et qui fait partie du chapitre IV, *Quanto, de consuetud.*, où on lit : Comme est le sacrement de confirmation, que les évêques seuls doivent conférer à ceux qui sont baptisés, en leur faisant l'onction par l'imposition de la main [1]. » Remarquez ces expressions, *chrismando... per manus impositionem:* donc imposer les mains en donnant le chrême est la même chose que confirmer. Cela se prouve encore par la profession de foi de l'empereur Paléologue, qu'on lit dans sa lettre adressée à Grégoire X, et qui fut lue et approuvée dans le deuxième concile de Lyon, où il était dit : « Un autre sacrement est celui de confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains en faisant l'onction sur ceux qui sont baptisés [2]. »

XVI. A tout cela, il faut ajouter la déclaration faite par Eugène IV dans le concile de Florence qui l'approuva, et où il est dit : « Le deuxième sacrement est la confirmation, dont la matière est le chrême fait d'huile et de baume... bénit par l'évêque. Et la forme est : Je te marque du signe de la croix, et je te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi-soit-il [3]. » Aussi, après cette défi-

1. Ut est sacramentum confirmationis, quod chrismando renatos soli debent episcopi per manus impositionem conferre.

2. Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismandis renatis.

3. Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma confectum ex oleo et balsamo... per episcopum benedicto. Forma autem est : Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

nition, plusieurs auteurs disent qu'il est de foi que l'unique matière de la confirmation est l'onction que fait l'évêque, et l'unique forme les paroles qui l'accompagnent. On a encore la déclaration faite par Benoît XIV, dans sa lettre encyclique aux archevêques et évêques du rit grec, insérée au tome IV de son Bullaire, au numéro 54, page 225, où ce pape, au § 51, parlant des deux doctrines mentionnées plus haut, dit premièrement : « Il est permis à chacun de suivre le parti qui lui plaira[1] » C'est-à-dire qu'il est licite de suivre la première doctrine des deux matières et des deux formes partielles, qui est plus sûre, et qu'il est permis aussi d'embrasser la nôtre, que l'onction par la main de l'évêque est l'unique matière, et les paroles qui l'accompagnent l'unique forme. Mais, en outre, dans le § 52, il déclare expressément qu'il est hors de toute controverse que, dans l'Eglise latine (et il avait déclaré la même chose pour l'Eglise grecque), la confirmation est conférée validement toutes les fois qu'on fait l'onction avec la forme que profère alors le ministre[2]. »

XVII. Nous remarquerons ici que le même Benoît XIV, dans sa bulle *Etsi pastoralis* (n. 57, t. I, Bullar., § 3, num. 4) déclare que ceux qui, vivant parmi les Grecs, refuseraient ou négligeraient de recevoir la confirmation, qu'il ne tiendrait qu'à eux de recevoir, devraient être avertis par leurs évêques du péché grave qu'ils commettraient en cela[3]. Cette admonition s'adresse de même sans doute aux chrétiens de l'Eglise latine.

1. Unicuique licet sequi partem quæ placuerit.

2. Est extra controversiam, in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri, adhibito sacro chrismate oleo olivarum balsamo commixto, ductoque signo crucis per ministrum in fronte suscipientis, dum idem minister formæ verba profert.

3. Monendi sunt ab ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si, cum possint, ad confirmationem accedere renuunt, ac negligunt.

XIIIe SESSION

Du sacrement de l'Eucharistie.

I. Dans cette session, le concile jugea nécessaire d'exposer, comme il l'avait fait au sujet de la justification, les principes de la vraie doctrine, afin que les fidèles fussent instruits de tout ce qu'ils devaient croire touchant le sacrement de l'eucharistie. C'est pourquoi il est dit dans le préambule que le concile, voulant extirper les erreurs qui s'étaient élevées au sujet de ce sacrement et exposer la doctrine qu'a tenue et que tiendra toujours l'Eglise, d'après les enseignements qu'elle a reçus en premier lieu de Jésus-Christ, et les lumières qui lui ont été communiquées ensuite par l'Esprit-Saint, défend à tous de croire, d'enseigner ou de prêcher différemment.

II. Fra Paolo dit que les thomistes, d'un côté, et les scotistes de l'autre, prétendaient que l'Eglise déclarât articles de foi leurs opinions particulières. Mais cela n'entra pas du tout dans les intentions du concile, comme on le voit par ses actes et par ses définitions, rédigées en termes tels qu'elles ne peuvent préjudicier à aucune des diverses écoles. En conséquence, il ne voulut, comme nous le verrons, se prononcer ni sur le mode de la présence sacramentelle de Jésus-Christ, ni sur l'égalité ou la différence de la grâce attachée à la communion faite sous une seule espèce ou sous les deux.

III. Fra Paolo affirme encore que les Italiens se plaignirent de la prescription que firent les présidents du concile de donner pour fondement à tous les décrets l'autorité de l'Ecriture et des Pères, par la crainte qu'ils avaient d'être exposés par là à rester en arrière des théologiens allemands ou flamands. Mais Pallavicin dément ce fait, en faisant observer que les Italiens avaient assez bien fait connaître leur érudition dans les précédentes sessions par leurs nombreuses citations des Ecritures, des conciles et des Pères, et qu'ils comptaient parmi eux un Melchior

Cano, un Soto, un Seripand, un Catharin, un Salmeron, un Lainez enfin, qui se faisait fort de ne citer aucun passage qu'il n'eût lu à sa source même.

IV Dans le chapitre I[er], le concile déclare que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement, réellement et substantiellement sous les espèces du pain et du vin consacrés ; voici le texte : « Le saint concile enseigne que, dans le sacrement de l'Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est contenu véritablement, réellement et substantiellement sous l'espèce de ces choses sensibles ; car il ne répugne point que notre Sauveur en personne demeure toujours assis dans le ciel à la droite du Père, selon sa manière naturelle d'exister, et qu'il soit sacramentellement présent en d'autres lieux et près de nous par sa substance[1] » En cela, le concile a voulu laisser intacte la question débattue entre les thomistes et les scotistes, savoir si le même corps, par la vertu divine, pouvait demeurer en plusieurs lieux suivant le même mode naturel qui le fait être dans un seul lieu. « Car c'est ainsi que tous nos prédicateurs ont fait profession ouverte de croire que notre Rédempteur a institué ce sacrement, dans la dernière cène, lorsqu'après avoir béni le pain et le vin, il leur attesta en termes formels qu'il leur présentait son propre corps et son propre sang, paroles qu'ont rapportées les saints Evangélistes, et qu'a répétées saint Paul, et qui s'entendent d'elles-mêmes dans leur sens naturel, comme les ont entendues nos pères : c'est donc un indigne attentat de les détourner à des sens métaphoriques et arbitraires, contrairement au sentiment universel de l'Eglise, qui étant la colonne et le ferme appui de la vérité, a en horreur ces inventions d'hommes impies[2] »

1. Docet S. Synodus in almo sanctæ eucharistiæ sacramento, post panis et vini consecrationem, Jesum Christum Dominum nostrum verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Neque enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator semper ad dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit.

2. Ita enim majores nostri omnes,.. apertissime professi sunt, hoc sacra-

V. Jusqu'au IXe siècle, ce sacrement de l'eucharistie n'avait été l'objet d'aucune attaque; mais à cette époque, un certain Jean Scot se prit à enseigner que l'Eucharistie était toute en figure. Dans le XIe siècle ensuite, la même hérésie fut soutenue par Bérenger, qui se rétracta plusieurs fois et revint plusieurs fois à ses erreurs sur ce sacrement, en les reproduisant sous diverses formes, mais qui, enfin, mourut réconcilié à l'Eglise catholique en 1088. Ce ne fut qu'au XVIe siècle que s'établit définitivement la secte ennemie de l'eucharistie. Le premier de ces sectaires fut Carlostadt, archidiacre de Wittemberg en Saxe. Œcolampade, moine de Sainte-Brigitte, et Zwingle, curé, embrassèrent la même erreur. Puis Bucer et Calvin soutinrent la même opinion, et dirent, comme le rapporte le P Chardon, que l'Eucharistie n'était pas même un sacrement, mais une simple commémoration extérieure. Luther, à son tour, nia la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et abolit les messes privées; mais il avouait cependant qu'il ne pouvait nier d'après l'Evangile la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

VI. Il faut ici bien peser l'une après l'autre les expressions de ce premier chapitre. Il porte : « En vérité, réellement et substantiellement[1]. » *Vere*, « en vérité, » afin d'exclure la présence de Jésus-Christ simplement figurée, comme voulaient l'entendre les sacramentaires : la figure est opposée à la vérité, et pour cela on mit l'expression *vere*. Par le mot *realiter*, « réellement, » on rejeta la présence imaginaire : car les hérétiques prétendent que la chair de Jésus-Christ n'est pas corporellement dans l'Eucharistie comme elle l'est dans le ciel, mais selon

mentum in ultima cœna Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere ac suum sanguinem disertis verbis testatus est : quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam significationem præ se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt, indignissimum flagitium est ea ad fictitios tropos... contra universum Ecclesiæ sensum, detorqueri : quæ tanquam columna et firmamentum veritatis hæc ab impiis excogitata commenta velut satanica detestata est.

1. Vere, realiter, et substantialiter.

que l'appréhende la foi, c'est-à-dire comme si elle était présente. Calvin ne fait pas de difficulté de dire que le corps réel de Jésus-Christ est dans la cène, mais il ne veut pas dire pour cela qu'il y soit réellement. Enfin on mit le mot *substantialiter*, « substantiellement, » pour exclure l'opinion de la présence de simple efficacité ou virtualité à quoi Calvin réduisait la présence du corps réel de Jésus-Christ, disant que l'eucharistie ne contenait pas la substance du corps de Jésus-Christ, mais seulement sa vertu par laquelle il se communique à nous, lui et ses dons. Mais nous disons, nous, que dans ce sacrement se trouve toute la substance de son corps en laquelle est changée la substance du pain : nous soutenons en conséquence, comme nous l'expliquerons bientôt plus au long, que sous l'espèce du pain le corps de Jésus-Christ n'occupe pas un lieu, et n'y est pas en sa manière naturelle, mais sacramentellement et en manière de substance, comme l'enseigne saint Thomas (III. p., q. 76, a. 1, ad 3), de même qu'auparavant s'y trouvait la substance du pain.

VII. Il est dit en outre : « Il ne répugne point que notre Seigneur en personne demeure toujours assis dans le ciel à la droite de son Père, selon sa manière naturelle d'exister, et qu'il soit sacramentellement présent en beaucoup d'autres lieux et près de nous par sa substance, d'une manière que nous pouvons à peine exprimer[1] » Le concile enseigne donc que le corps de Jésus-Christ existe dans le ciel en sa manière naturelle, mais qu'ailleurs c'est seulement sa substance qui s'y trouve sacramentelle. Ainsi, dans l'hostie consacrée et dans chaque parcelle de cette hostie se trouve le même corps de Jésus-Christ qui est assis dans les cieux. Et nous devons le croire, parce que Dieu est tout-puissant, et qu'il a révélé cette vérité en disant : « Ceci est mon corps ? » Qu'importe ensuite que nous ne puissions parvenir à comprendre comment cela se fait ? Si nous voulions régler les mystères de la foi sur la mesure de notre courte in-

1. Neque enim hæc inter se pugnant, ut Salvator in cœlis assideat juxta modum naturalem, etut nihilominus multis aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam verbis exprimere vix possumus.

telligence, nous serions bientôt réduits à en nier plus d'un, et spécialement ceux de la sainte Trinité et de l'Incarnation; car assurément nous ne pouvons concevoir comment trois personnes sont une seule et même substance, ni comment dans une seule personne il y a deux natures, l'une divine et l'autre humaine.

VIII. Les hérétiques disent que, bien que Dieu soit tout-puissant, il ne peut faire cependant que plusieurs choses qui répugnent entre elles, soient en même temps, comme, par exemple, disent-ils, que le corps humain soit contenu dans l'eucharistie sans son étendue et ses autres qualités. On répond que Dieu ne peut pas ôter aux choses leur essence, mais qu'il peut ôter à une essence ses propriétés. Il peut ôter au feu sa propriété de brûler, comme il le fit à l'égard des trois jeunes Hébreux. Et de même encore, s'il ne peut faire qu'un corps soit sans étendue et sans quantité, il peut faire cependant qu'il n'occupe pas un lieu, qu'il soit indivisible, qu'il soit tout entier dans chacune des plus petites parcelles des espèces visibles qui le contiennent avec une étendue, non d'ordre naturel, mais miraculeuse et en substance. Et c'est ainsi que le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie, puisqu'il faut qu'il y soit en substance, c'est-à-dire que, comme la substance (ou essence) du pain se trouvait sous son espèce et sans occuper de lieu, et qu'elle était entière et complète dans chaque partie de l'espèce, de même le corps de Jésus-Christ, dans lequel se convertit la substance du pain, n'occupe pas plus de lieu que ne le faisait la substance du pain dans sa propre dimension, et ainsi il est tout entier dans chaque partie de l'espèce, comme d'abord dans chacune se trouvait toute la substance du pain. C'est la doctrine du docteur angélique, qui l'exprime ainsi : « Après la consécration, le sacrement contient toute la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, de même qu'avant la consécration s'y trouvait contenue toute la substance du pain et du vin [1].» Il ajoute : « La totalité propre

1. Tota substantia corporis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis (III, p., q. 76, a. 1).

d'une substance est aussi bien contenue dans une petite quantité que dans une grande [1], etc. »

IX. Le corps de Jésus-Christ n'est dans ce sacrement comme dans un lieu d'une manière définitive, en sorte qu'il ne puisse être aussi dans un autre lieu ; ni d'une manière circonscriptive, c'est-à-dire en ce sens que la quantité qui lui est propre corresponde à celle du lieu : et, par conséquent, ni ce lieu n'est vide, ni on ne peut dire qu'il soit plein de la substance du corps de Jésus-Christ, puisqu'il est rempli par les espèces sacramentelles, qui occupent ce lieu au moins miraculeusement, comme elles subsistent miraculeusement par manière de substance.

X. On ne peut pas dire non plus que le corps de Jésus-Christ demeure dans le sacrement d'une manière mobile, parce que n'y étant pas comme dans un lieu, il ne s'y meut pas selon le mouvement du lieu, mais seulement il peut se mouvoir par accident à raison des espèces, en sorte que, suivant le mouvement de ces espèces, on peut dire que le Christ qui est contenu sous elles se meut aussi ; de même que, lorsque le corps se meut, l'âme se meut aussi par accident, bien que sa nature ne soit pas d'occuper un lieu.

XI. Remarquons ici que, quand les espèces se corrompent, le corps de Jésus-Christ cesse d'exister sous elles, non qu'il dépende d'elles, mais parce que le sacrement est tellement constitué, que Jésus-Christ demeure sous les espèces tant qu'elles existent, et qu'ils les abandonne quand elles cessent d'être, de même que Dieu cesse d'être le Seigneur des créatures qui cessent d'être, comme l'enseigne saint Thomas [2]

XII. Il est dit ensuite dans le susdit chapitre I du concile : « Après avoir béni le pain et le vin, il leur attesta en termes formels qu'il leur présentait son propre corps et son propre

1. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate ; unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur hoc sacramento.

2. Quibus (speciebus) cessantibus desinit esse corpus Chrirti sub eis ; non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, quemadmodum Deus desinit esse Dominus creaturæ deficientis.

sang : paroles qu'ont rapportées les saints évangélistes, qu'a répétées saint Paul, et qui s'entendent d'elles-mêmes dans leur sens naturel, comme les ont entendues nos pères. C'est donc un indigne attentat de les détourner à des sens métaphoriques et arbitraires, contrairement au sentiment universel de l'Eglise[1] » Il est dit : « Après la bénédiction du pain et du vin[2], » par opposition à ce que prétendent les luthériens ubiquistes, que même avant la consécration le corps du Seigneur se trouve déjà sous les espèces, et à ce que voudraient aussi les calvinistes, que l'eucharistie ne soit point l'union du fidèle avec Jésus-Christ par l'intermédiaire de son propre corps et de son propre sang, mais seulement un signe de cette union déjà opérée par le moyen de la foi. Aussi prétendent-ils que l'eucharistie ne devient point un sacrement par l'effet de la consécration qu'en fait le prêtre, mais en vertu de la promesse de l'Evangile expliquée au prêche.

XIII. Il est dit : « Il leur attesta en termes formels[3], etc. » Ces paroles expresses de Jésus-Christ se lisent dans les Evangiles de saint Matthieu, chapitre XXVI, de saint Marc, chapitre XVI, et de saint Luc, chapitre XXII. Les voici : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. — Prenez et buvez, ceci est mon sang[4]. » Elles sont ensuite répétées par saint Paul, dans son épitre I *ad Cor.*, cap. XI. Saint Cyrille s'écrie à ce sujet : « Puisqu'il a prononcé lui-même sur le pain ces paroles : Ceci est mon corps, qui oserait en douter après celà ? et puisqu'il a dit lui-même : Ceci est mon sang, qui osera dire que ce n'est pas son sang[5] ? » C'est une règle certaine et reconnue généralement par

1. Post panis vinique benedictionem se suum corpus illis præbere perspicuis verbis testatus est : quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam significationem præ se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt, indignissimum flagitium est ea quibusdam pravis hominibus ad fictitios tropos contra ecclesiæ sensum detorqueri.

2. Post panis vinique benedictionem.

3. Perspicuis verbis testatus est, etc.

4. Accipite et comedite : hoc est corpus : hic est sanguis meus, etc.

5. Cum ipse de pane pronuntiaverit : Hoc est corpus meum, quis audebit deinceps ambigere ? Et cum idem ipse dixerit : Hic est sanguis meus, quis dicet non esse ejus sanguinem (*Catech. mystag.* IV).

les Pères et les théologiens, que les paroles de l'Ecriture doivent être prises dans leur sens propre, toutes les fois que n'y fait pas obstacle une conséquence évidemment absurde qui s'ensuivrait, parce qu'autrement, si toute l'Ecriture pouvait être détournée à des sens moraux et figurés, il n'y aurait plus un seul dogme qui puisse se prouver d'une manière certaine par les Ecritures.

XIV Le même apôtre nous a confirmé encore ailleurs la vérité de l'eucharistie, lorsqu'il a dit à l'occasion de l'usage de ce sacrement : « N'est-il pas vrai que le calice de bénédiction que nous bénissons est la communion du sang de Jésus-Christ, et que le pain que nous rompons est la communion du corps du Seigneur[1] » Ces paroles démontrent bien clairement que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans l'eucharistie. La même vérité nous est confirmée de nouveau par l'Apôtre dans cet autre passage : « Que chacun s'éprouve soi-même. Car quiconque mange ce pain et boit ce calice indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur[2]. » Notez ces paroles : « Ne faisant pas le discernement du corps du Seigneur[3] » Si l'on ne devait vénérer dans l'eucharistie que la figure du corps de Jésus-Christ, saint Paul n'aurait point condamné aussi sévèrement celui qui communie en état de péché : s'il le déclare digne de la mort éternelle, c'est parce que cet homme, en communiant indignement, ne discerne pas le corps de Jésus-Christ des autres aliments terrestres.

XV. O Dieu ! jusqu'où peut aller la malice et l'ingratitude des hommes ! Dieu a voulu nous faire ce don infini de son amour, en se donnant lui-même tout entier à nous : « Il a fait couler en quelque sorte par torrents les trésors de son amour

1. Calix benedictionis quem benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est (I *Cor.*, x, 16).

2. Probet autem seipsum homo.... qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini (I *Cor.*, xi, 28 et 29.

3. Non dijudicans corpus Domini.

pour les hommes [1], » dit le concile, et les hommes ne veulent pas en être reconnaissants, ils cherchent de mille manières à contourner le sens de ces paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps [2] ! » Les uns disent que ce pronom « Ceci, » *hoc*, doit s'entendre pour « ce pain [6], » *hic*. Mais comment cela peut-il être? Ou ce mot *hoc* est pris comme adjectif, et alors il ne peut s'accorder avec *panis* qui est du genre masculin, mais bien avec *corpus* qui est du genre neutre. Et peu importe que ce pronom *hoc* et le verbe *est* n'aient à eux seuls aucun sens complet, avant que les autres mots *corpus meum* soient prononcés; car il n'est pas rare que, dans certaines propositions, les premiers mots n aient toute leur signification que lorsque la proposition est achevée. Ou bien, si l'on veut prendre ce mot *hoc* substantivement, comme l'a fait saint Thomas (III. p., q. 78, a. 5), alors ce mot *hoc* ne signifiera plus ce pain ou ce corps, mais : Cette chose, ou mieux cette substance, contenue sous ces espèces du pain, est mon corps.

XVI. D'autres ensuite, comme Zwingle, torturent le sens du mot *est*, et veulent qu'il soit pris pour *significat*, et ils en apportent l'exemple pris de l'*Exode* : « C'est la pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur [3]; » où il est clair que l'action de manger l'agneau pascal avec les cérémonies prescrites n'était pas le passage même, comme elle le serait, si le verbe *est* devait être pris dans son sens propre, mais *signifiait* le passage du Seigneur. Mais cette explication inepte de Zwingle n'a pas eu beaucoup de partisans, parce qu'une telle signification, dans le cas dont il s'agit ici, est tout à fait impropre, et qu'elle ne peut avoir lieu que lorsque le verbe *est* ne peut être pris dans son sens propre.

XVII. D'autres sacramentaires disent que l'expression *corpus* doit se prendre pour la figure du corps. Mais la règle générale s'y oppose, comme nous l'avons vu plus haut, savoir, que les paroles de l'Ecriture doivent être prises dans leur sens propre, toutes les fois qu'elle n'amènent point une conséquence mani-

1. Divitias sui erga homines amoris velut effudit.
2. Hoc est corpus meum !
3. Est enim phase (id est transitus) Domini (*Exod.*, XII, 11)

festement absurde. De plus, cette interprétation est expressément contraire aux paroles de saint Paul, qui, après ces mots, « Ceci est mon corps [1], » ajoute, « qui sera livré pour vous [2] » (I Cor., XI, 24). Le Seigneur assurément n'a point livré à la passion la figure de son corps, mais bien son corps lui-même. Relativement au précieux sang, on lit dans saint Matthieu : « Car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance [3]; » et puis : « Qui sera répandu pour plusieurs, en rémission des péchés [4]. » Donc ce sang de Jésus-Christ devait être répandu : or, c'est le sang réel qui a été répandu, et non sa figure.

XVIII. En outre, la vérité de la présence réelle du vrai corps et du vrai sang du Seigneur dans le sacrement de l'autel est confirmée, et évidemment déclarée dans le chapitre VI de l'Evangile de saint Jean. Les novateurs se trompent, quand ils disent qu'il n'est question dans ce chapitre que de l'incarnation. Il est vrai que le chapitre entier ne traite pas de l'eucharistie ; mais il est certain que, depuis le verset 52, c'est d'elle seule qu'il est question, comme l'admet Calvin lui-même (Instit., lib. IV, cap. XVII, § 1). Cela se prouve d'abord par ces paroles : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde [5] » Si le Seigneur avait voulu parler de la manducation qui se fait par la foi seule, comme le veulent les novateurs, il n'aurait point dit « je donnerai, » *dabo*, au futur, car une pareille manducation était de tous les temps, et les fidèles de la loi ancienne eux-mêmes se nourrissaient en figure de Jésus-Christ, par le moyen de la foi. Mais il dit : « Je donnerai, » *dabo*, parce qu'il déclarait alors qu'il nous donnerait sa propre chair dans le sacrement qu'il institua à sa dernière cène. Il dit : « Que je vous donnerai, écrit le docteur angélique, parce que ce sacrement n'était pas encore institué... Il ne dit pas : Ce pain signifie ma chair, mais, est ma chair, parce que ce qu'on prend alors est vraiment le corps

1. Hoc est corpus meum.
2. Quod pro vobis tradetur.
3. Hoc est enim sanguis meus novi testamenti.
4. Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
5. Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita (*Joan.*, VI, 52).

de Jésus-Christ[1] » En outre, le Seigneur, s'il eût voulu parler de la seule manducation spirituelle, qui se fait par la foi en son incarnation, n'aurait pas dit : « Le pain que je donnerai, » *panis quem dabo*, mais : « Le pain que j'ai donné, » *panis quem dedi*, puisqu'il s'était déjà incarné, et que plusieurs avaient déjà cru en lui à ce titre. Cela est encore confirmé par les paroles suivantes : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage[2] » Cette distinction de nourriture et de breuvage ne peut avoir lieu que dans la manducation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ; car dans la manducation spirituelle qui se fait par la foi, le manger et le boire sont une même chose.

XIX. Cela se prouve encore par ce que dirent les Capharnaïtes en entendant ces paroles, et par la réponse que fit le Seigneur. Ils disaient : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger[3] ? » Et de fait, ils se séparèrent du Seigneur[4] Or, si la chair de Jésus-Christ n'était pas réellement dans l'eucharistie, il pouvait à l'instant dissiper leur inquiétude, en leur disant que les hommes seraient nourris de son corps seulement par leur foi en lui; mais non, il leur répond absolument : « Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous[5]. » Et puis il dit aux douze apôtres qui étaient restés auprès de lui : Voulez-vous aussi me quitter[6] ? Saint Pierre répond alors : « Seigneur, à qui irons-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous croyons, et nous savons que vous êtes le Christ, le fils de Dieu[7] » En outre, cette vérité est d'autant mieux confirmée

1. Quem ego dabo, quia nondum institutum erat hoc sacramentum..... Non dicit autem, carnem meam significat, sed, caro mea est, quia hoc quod sumitur vere est corpus Christi (*S. Thom.*, lect. IX. in Joan.).

2. Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus (*Joan.*, VI, 56).

3. Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum (VI, 33)?

4. Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro, et jam non cum illo ambulabant (vers. 67).

5 Nisi manducaveris carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis (vers. 56).

6. Numquid et vos vultis abire?

7. Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes. Et nos credimus, et cognovimus quia tu es Christus filius Dei vivi (*Joan.*, VI, 68 et 69).

par ces paroles du Seigneur : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage [1], » que ces paroles seraient tout à fait impropres, si dans l'eucharistie il ne nous donnait pas sa vraie chair et son vrai sang. Il est vrai que le concile n'a point déclaré par un canon exprès que ce chapitre sixième de saint Jean parlait de la manducation réelle de la chair de Jésus-Christ; mais dans plusieurs endroits, comme dans le chapitre deuxième de cette session, et dans le chapitre premier de la session vingt-unième, il rapporte plusieurs passages du chapitre cité pour prouver et confirmer la vérité de l'eucharistie. En outre, dans le deuxième concile de Nicée (act. 6), ces mêmes paroles de saint Jean : *Nisi manducaveritis*, etc. sont apportées en preuve que dans le sacrifice de l'autel on offre le vrai et propre corps et le vrai et propre sang de Jésus-Christ.

XX. Le prédicant Picenini oppose à cela ce que dit saint Augustin (l. III, *De doct. Christ.*, cap. XVI, n. 24) où, parlant du texte de saint Jean : « *Nisi manducaveritis carnem filii hominis*, etc., » le saint affirme que la chair du Seigneur est une figure par laquelle il nous commande de garder la mémoire de sa passion : « *Figura est præcipiens passioni dominicæ communicandum.* » On répond : Il n'y a aucun doute que l'eucharistie n'ait été instituée en mémoire de la passion, comme nous l'apprennent les saints évangélistes : « Faites ceci en mémoire de moi [2]; » et saint Paul : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain, vous annoncerez la mort du Seigneur [3] » Mais il faut distinguer entre figures et figures que nous offre l'Ecriture. Les unes sont simplement et purement figures, puisque les paroles ne peuvent s'entendre dans leur sens propre, comme quand il est dit de Jésus-Christ [2] qu'il est la porte, le lion (de Juda), la vigne [3], etc. D'autres sont vérités, à prendre dans le sens littéral les paroles qui les expriment, en même temps qu'elles sont figures

1. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus (vers. 56).
2. Hoc facite in meam commemorationem.
3. Quotiescumque manducabitis panem hunc, mortem Domini annunciabitis.
4. Ostium, leo, vitis.

d'autres mystères qu'elles signifient, comme on le voit dans ces paroles de l'Apôtre: « Abraham eut deux fils, l'un de la servante et l'autre de la femme libre. Ces choses ont été dites par allégorie; car ce sont les deux testaments [1]. » Ainsi Abraham eut deux fils, Isaac et Ismaël, qui étaient réellement ses fils, mais qui en même temps étaient des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament. La même observation s'applique au sacrifice d'Isaac et au dépouillement des Egyptiens. On voit par là que dans les Ecritures la figure se trouve tantôt dans des paroles, et tantôt dans un fait, lequel est en même temps un vrai fait, et une vraie figure. Et c'est ainsi que, dans l'eucharistie, la chair qui est nommée est la vraie chair de Jésus-Christ, et en même temps une figure qui nous rappelle sa passion. Et voilà ce qu'entend saint Augustin, lorsqu'il appelle figure la chair du Seigneur. Mais comment le saint docteur eût-il pu dire que la chair de Jésus-Christ était une simple figure, lui qui, dans une foule de passages de ses écrits, déclare expressément que l'eucharistie contient le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ? Il dit notamment dans un endroit: « Nous recevons avec foi dans notre cœur, en même temps que dans notre bouche, Jésus-Christ qui nous donne sa chair à manger et son sang à boire [2]. » Et ailleurs: « Le pain que vous voyez sur l'autel, une fois sanctifié par la parole de Dieu, c'est le corps du Christ, et ce calice, ou plutôt ce que ce calice contient, une fois sanctifié par la parole de Dieu, c'est le sang du Christ. »

XXI. On oppose encore la réponse que fit le Sauveur à ceux de Capharnaüm qui, comme il leur annonçait son dessein d'instituer le sacrement de l'eucharistie, dirent en se récriant :

1. Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera..... quæ sunt per allegoriam dicta; hæc enim sunt duo testamenta (*Gal.*, IV, 22 et 24).

2. Jesum Christum carnem suam nobis manducandam, bibendumque sanguinem dantem fideli corde, atque ore (notez ce mot *ore*) suscipimus (Lib. II, c. IX, *contra adv. leg. et proph.*).

3 Panis quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi : Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi (Ser., LXXXIII. *De diver.*, nunc. CCXXVII, n. 1).

« Comment cet homme peut-il donner sa chair à manger [1]? » Il leur répondit : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien[2]. » Donc, disent les novateurs, la manducation réelle de la chair de Jésus-Christ ne sert à rien ; toute l'efficacité est dans la manducation spirituelle qui se fait par la foi. Saint Augustin lui-même fournit la réponse dans ce passage : « La chair ne sert de rien, si l'on prend la chose comme l'entendaient les Capharnaïtes, à savoir, comme la chair d'un cadavre qu'on partage en morceaux, et qu'on vend ou achète au marché ; mais non, si on la considère comme vivifiée par l'esprit. La chair toute seule ne sert de rien ; mais que l'esprit l'anime, et elle sert beaucoup [3]. » Ainsi, ce qui n'est point profitable, c'est la manducation d'une chair morte, comme celle que vend le boucher, et comme ces Capharnaïtes la concevaient séparée de l'esprit, c'est-à-dire de l'âme et de la divinité de Jésus-Christ ; mais, dans le sens du sacrement, sa manducation est au contraire infiniment profitable. L'erreur des Juifs ne consistait donc pas en ce qu'ils pensaient que le Seigneur voulait leur donner réellement sa chair à manger, mais dans la manière dont ils concevaient cette manducation, c'est-à-dire en la broyant avec les dents, comme on fait de la chair de boucherie.

XXII. Mais que sert, à l'égard des hérétiques, de leur opposer des passages évidents de l'Ecriture, l'autorité des Pères et les raisonnements les plus clairs, puisque, en se séparant de l'Eglise, ils se sont fermé à eux-mêmes la voie qui mène à la vérité ? Toutes les erreurs naissent de ce défaut de soumission au jugement de l'Eglise, que Dieu nous a déclaré être la colonne et le fondement de la vérité. Ils prétendent, eux, que l'Esprit-Saint éclaire assez chaque chrétien pour lui faire connaître certainement tout ce qu'il faut croire. Mais je leur ferai une question,

1. Quomodo potest hic carnem suam dare ad manducandum (*Joan.*, VI, 53).

2. Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam (*Ibid.*, vers. 64).

3. Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt, quomodo in cadavere caro dilaniatur, et in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Caro non prodest sola ; accedat spiritus, et prodest plurimum (Tr. XXVI, in Joan.).

à propos même de ce sacrement de l'eucharistie dont nous traitons maintenant : Luther et Zwingle étaient tous deux chrétiens ; Luther dit que dans l'eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ ; Zwingle soutient que ce n'est point le vrai corps, mais le signe du corps du Christ : or, je le demande, qui des deux dit la vérité, et lequel suivrai-je ? Nous autres catholiques, au contraire, nous avons l'autorité de l'Eglise, qui, dans de nombreux conciles, nous a enseigné que sous les espèces du pain consacré existe réellement le corps de Jésus-Christ : pourquoi hésiterions-nous à le croire ? Cet enseignement nous a été donné d'abord par le concile d'Alexandrie, lequel fut ensuite approuvé par le deuxième concile œcuménique ; par le second concile de Nicée, septième œcuménique (act. 6, tom. 3, *in fin.*), où on condamna comme erronée cette proposition, que dans l'eucharistie il n'y a que la figure du corps de Jésus-Christ. En voici les termes : « Il a dit : Prenez, mangez, c'est-à-dire mon corps... Mais il n'a pas dit : Prenez, mangez l'image de mon corps [1] » Par le concile de Rome, sous Grégoire VII, en 1079, où Bérenger fit son abjuration et sa profession de foi, confessant que, par la consécration, le pain et le vin se changeaient substantiellement au corps et au sang de Jésus-Christ. Par le quatrième concile de Latran, sous Innocent III, en 1215, dont le premier chapitre porte : « Nous croyons que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement contenus sous les espèces du pain et du vin, le pain se trouvant transsubstantié dans son corps, et le vin dans son sang [2]. » Par le concile de Florence (*in Doct. de Sacr.*), au quatrième chapitre, où il est dit : « que la substance du pain est convertie dans le corps, etc. ; » et enfin par le concile de Trente, dans le premier canon de cette session XIII, conçu ainsi : « Si quelqu'un ose nier que, dans le sacrement de la très-sainte eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ,

1. Dixit : Accipite, edite, hoc est corpus meum... Non autem dixit : Sumite, edite imaginem corporis mei.

2. Credimus corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis et vini veraciter contineri, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem.

3. Substantiam panis in corpus Christi converti, etc.

avec son âme et sa divinité, soient contenus en vérité, réellement, et par conséquent Jésus-Christ tout entier ; et dire au contraire que Jésus-Christ n'y est que comme dans un signe de lui-même, ou en figure, ou en vertu : qu'il soit anathème [1]. » « En signe, » comme disait Zwingle ; « en figure, » comme disait Œcolampade ; « en vertu, » comme disait Calvin, qui avançait que le corps de Jésus-Christ était dans l'eucharistie, en tant qu'elle avait (ainsi qu'il disait) la vertu de nous faire communier au corps de Jésus-Christ.

XXIII. Dans le deuxième chapitre, il est parlé de l'amour que nous a montré Jésus-Christ en instituant l'eucharistie, et des fruits que nos âmes recueillent de ce grand sacrement : « Notre Sauveur, à la veille de quitter ce monde pour retourner à son Père, a institué ce sacrement, dans lequel il a versé comme à pleines mains les trésors de son amour infini pour les hommes. Or, il a voulu que nous le prenions pour être la nourriture de nos âmes, pour nous soutenir et nous fortifier en nous faisant vivre de la vie de celui qui a dit : Celui qui me mange vivra pour moi ; et aussi comme un antidote qui nous guérit de nos fautes journalières et nous préserve des péchés mortels ; de plus, comme un gage de notre gloire future, et un symbole de ce corps mystique dont il est le chef, et nous les membres, etc [2]. »

XXIV C'est à ce chapitre que correspond le canon 5, par lequel le concile condamne cette proposition, que le fruit prin-

1. Si quis negaverit in sanctissimæ eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter, et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima, et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura, aut virtute : anathema sit.

2. Salvator noster dicessurus ex hoc mundo ad Patrem sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit. Sumi autem voluit tamquam animarum cibum, quo alantur, et confortentur viventes vita illius qui dixit : Qui manducat me, et ipse vivet propter me (*Joan.*, VI); et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus præservemur. Pignus præterea id esse voluit futuræ nostræ gloriæ, et symbolum illius corporis, cujus ipse caput existit, et nos membra, etc.

cipal de l'eucharistie est la rémission des péchés, et cette autre, que nous n'en pouvons pas retirer d'autre fruit[1].

XXV. Dans le chapitre III, il est dit que, tandis que les autres sacrements ne nous confèrent la grâce que quand nous les recevons, l'auteur même de la grâce réside dans l'eucharistie dès avant que nous la recevions, puisque les apôtres n'avaient pas encore reçu l'eucharistie de la main du Seigneur, que déjà il leur affirmait que ce qu'il leur présentait était réellement son corps; que toujours aussi ç'a été la croyance générale dans l'Eglise de Dieu, qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps du Seigneur et son vrai sang existent avec son âme et sa divinité sous l'espèce du pain et du vin; de manière cependant que c'est son corps qui se trouve en vertu des paroles sous l'espèce du pain, comme son sang sous l'espèce du vin; mais que néanmoins son corps se trouve aussi sous l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme sous les deux, en vertu de l'union naturelle et de la concomitance qui existe entre les parties de Jésus-Christ ressuscité; et de même sa divinité, à cause de son admirable union hypostatique avec son corps et son âme; qu'en conséquence Jésus-Christ est tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque partie de l'espèce, et de même tout entier sous l'espèce du vin, et sous chaque partie de cette autre espèce[2]

1. Si quis dixerit, vel præcipuum fructum sanctissimæ eucharistiæ esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire : anathema sit.

2. Commune est eucharistiæ cum cæteris sacramentis symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem; verum illud in ea singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est; nondum enim eucharistiam de manu Domini apostoli susceperant, cum vere ipse affirmaret corpus suum esse quod præbebat. Et semper hæc fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini corpus et sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus sub specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis, et concomitantiæ, qua partes Christi qui resurrexit inter se copulantur : divinitatem porro, propter illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter totus Christus sub panis specie, et sub quavis ipsius speciei parte, totus idem sub vini specie, et sub ejus partibus existit.

XXVI. A ce chapitre III, correspond le canon 8 : « Si quelqu'un nie que, dans le vénérable sacrement de l'Eucharistie, Jésus-Christ soit contenu tout entier sous chaque espèce, et sous chacune des parties de chaque espèce, après qu'elles ont été séparées les unes des autres : qu'il soit anathème [1]. »

XXVII. Dans ce canon 3, l'évêque de Tuy, Jean Emilien, fut d'avis que l'on insérât les mots *separatione facta*, parce que, selon quelques-uns, Jésus-Christ n'est point tout entier sous chaque parcelle de l'hostie, tant qu'elle reste entière. A cela, l'archevêque de Cagliari et quelques autres s'opposèrent, disant qu'en ajoutant ces paroles on en viendrait à réprouver implicitement l'opinion contraire. Mais enfin le concile préféra admettre l'addition proposée, puisque sans elle la première opinion se trouverait réprouvée, au lieu qu'en ajoutant cette clause, on laisserait intactes l'une et l'autre opinion. Il est donc certain que ce n'est pas un article de foi que Jésus-Christ soit tout entier sous chaque partie de l'hostie avant qu'elle soit divisée. Fra Paolo se trompe, par conséquent, quand il dit que cette clause étant ajoutée, « il semblait qu'on en pourrait conclure que Notre-Seigneur n'est pas tout entier dans chaque partie avant la division de l'hostie. » Car tout ce qu'on peut en inférer, c'est qu'il n'y a point d'hérésie à dire que Jésus-Christ n'est pas tout entier dans chaque partie de l'hostie avant qu'elle soit divisée ; mais ce serait une ineptie de prétendre que ce qui n'est pas condamné comme hérésie est par là-même reconnu pour une vérité certaine.

XXVIII. A ce chapitre III, appartient encore le canon 4 : « Si quelqu'un dit qu'une fois la consécration achevée, le corps et le sang ne se trouvent pas encore dans l'admirable sacrement de l'eucharistie, mais qu'ils n'y sont qu'au moment où on le reçoit, et non soit avant, soit après ; et que le vrai corps de Notre-Seigneur ne réside pas dans les hosties ou leurs parcelles consa-

1. Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri : anathema sit.

crées, que l'on réserve, ou qui restent après la communion : qu'il soit anathème[1]. »

XXIX. Cette erreur était celle de Luther, qui disait que Jésus-Christ n'était dans l'eucharistie ni avant qu'on la reçoive, ni après qu'on l'a reçue. Il prétendait, comme il l'écrivit à Simon Wolferin (lib. III, cap. I), que le corps de Jésus-Christ n'était dans l'eucharistie que depuis les premiers mots du *Pater noster* qui se dit à la messe pour tout le temps que les fidèles peuvent communier commodément. Mais, aurait-on pu demander à Luther : si dans cette messe, il ne se présente personne pour communier, ou si quelque accident écarte le fidèle qui en avait le désir, le corps du Seigneur ne demeure-t-il pas dans l'hostie qui n'aura pas été reçue? C'est donc avec raison que le concile nous enseigne que le corps de Jésus-Christ existe sous les espèces consacrées, indépendamment de l'usage qu'on peut en faire, se fondant en cela sur l'ancienne tradition de l'Eglise et aussi sur les paroles mêmes de Jésus-Christ, qui, en affirmant à ses disciples que c'était son corps qu'il leur présentait, avant même qu'ils l'eussent reçu, nous a fait ainsi connaître qu'il est dans l'eucharistie avant même qu'on use du sacrement. Fra Paolo allègue que la raison donnée par le concile dans ce chapitre III, et que nous venons de rapporter, ne prouve pas suffisamment que Jésus-Christ réside dans le sacrement de l'autel avant qu'on le reçoive, puisque, ajoute-il, la *porrection* même des espèces est une action qui fait un même tout avec l'usage de l'eucharistie. Mais on peut lui répondre qu'il n'est pas vrai que tous les actes qui concourent à l'usage d'un sacrement fassent partie de cet usage même; car il peut arriver que la personne qui voulait communier en soit empêchée par quelque accident; or, dans ce cas, on ne peut pas dire qu'il ait été fait usage du sacrement; et cependant Jésus-Christ existait déjà sous les espèces de l'eucharistie.

1. Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante, vel post, et in hostiis seu partibus consecratis, quæ post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus Domini : anathema sit.

XXX. Dans le chapitre IV, il est parlé de la transsubstantiation et on y lit que le Seigneur ayant dit que c'était son corps même qu'il tenait dans ses mains sous l'apparence du pain, l'Eglise a toujours cru, et le concile le déclare maintenant de nouveau, que, par la consécration, toute la substance du pain et du vin est convertie en celle du corps et du sang de Jésus-Christ : changement que l'Eglise catholique appelle convenablement et proprement *transsubstantiation* [1]

XXXI. A ce chapitre IV, répond le canon 2 où il est dit : « Si quelqu'un dit que, dans le très-saint sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin reste ensemble avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; ou qu'il nie le changement de toute la substance du pain en son corps, et de celle du vin en son sang, sans qu'il reste autre chose du pain et du vin que leurs espèces, changement que l'Eglise catholique appelle fort justement transsubstantiation : qu'il soit anathème [2]. »

XXXII. Puisqu'il est certain qu'en vertu des paroles *hoc est corpus meum*, l'eucharistie contient le corps de Jésus-Christ, le mot *hoc* indique toute la substance de la chose présente, qui est ici le corps du Seigneur, et non la substance du pain, qui existait auparavant sous ces espèces. S'il restait quelque chose de la substance du pain, il ne faudrait pas dire *hoc*, mais on devrait dire *hic*, ou bien encore *in hoc*. Cela se confirme encore par les paroles de l'Evangile de saint Jean (VI, 52) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair [3]. » Si la substance du pain restait sous les

1. Quoniam autem Christus corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit : ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi... et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus : quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.

2. Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi : negaveritque conversionem totius substantiæ panis in corpus, et vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini : quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat : anathema sit.

3. Panis, quem ego dabo, caro mea est (VI, 52).

espèces, Jésus-Christ n'aurait pas pu dire que ce pain était sa chair, mais il aurait dû dire que sa chair était dans ce pain.

XXXIII. Mais ici fra Paolo se remet en campagne et dit qu'on doit voir une contradiction en ce que le concile avait déclaré d'abord, chapitre I, que la conversion du pain au corps de Jésus-Christ pouvait à peine être exprimée par des paroles, tandis qu'ensuite, au chapitre IV, il dit que cette conversion se nomme proprement *transsubstantiation*. Or, ajoute-t-il, si cette conversion a une dénomination propre, on ne peut dire qu'elle ne pouvait être exprimée. Pallavicin répond on ne peut plus justement à cette objection : « L'union du Verbe divin avec l'humanité de Jésus-Christ, bien qu'on l'appelle ineffable, n'en est pas moins nommée proprement *union hypostatique*. Beaucoup d'épithètes peuvent être justement appliquées à un objet, bien qu'aucune d'elles ne le définisse assez clairement pour que l'intelligence humaine puisse parfaitement le comprendre. C'est ainsi que le concile a pu dire que la conversion de la substance du pain en celle de Jésus-Christ est à peine explicable par des paroles, parce que nous ne pouvons comprendre, ni à plus forte raison expliquer, comment ces substances se changent subitement et totalement l'une dans l'autre, et comment les espèces du pain et du vin restent visibles et tangibles. Mais cela ne fait pourtant pas que cette conversion ne puisse être proprement appelée *transsubstantiation ;* car, comme on dit qu'il y a *transfiguration* quand un corps prend une figure à la place d'une autre, et *transformation* quand une matière quitte une forme pour en prendre une autre, de même on peut bien dire qu'il y a *transsubstantiation* quand une substance se change en une autre, et que cependant les espèces de la première demeurent. Il est permis, a dit Cicéron[1], d'inventer des mots nouveaux pour exprimer une chose nouvelle et singulière ; il doit donc être permis, et même il est nécessaire à la théologie de le faire aussi, puisqu'elle enseigne les doctrines les plus nouvelles et les plus inconcevables pour l'entendement humain.

1. Lib. III, *De finib.*, *in princ.*

XXXIV. Quant à la manière dont s'opère cette *transsubstantiation*, à savoir si c'est par annihilation de la substance, ou par union aux espèces du corps de Jésus-Christ, disons avec saint Thomas qu'il est plus probable qu'elle n'est ni annihilative, ni adductive ou unitive du corps du Sauveur aux espèces, mais qu'elle est reproductive de ce corps, puisque, par les paroles de la consécration, le corps de Jésus-Christ se reproduit à l'instant dans l'eucharistie, comme s'il commençait d'être à cet instant; ce qui a fait dire aux saints Pères que, dans l'Eucharistie, le corps de Jésus-Christ est comme s'il était créé. Ils disent « comme s'il était créé, » *quasi*, parce que, ajoute saint Thomas[1], dans la création, ce qui n'est rien passe à l'état d'être, tandis que dans l'Eucharistie, la substance du pain se change au corps de Jésus-Christ.

XXXV. Dans le chapitre v, il est question du culte de latrie dont Jésus-Christ doit être honoré dans l'hostie. On y approuve l'usage de célébrer chaque année la fête de ce saint mystère, et de porter le Saint-Sacrement dans les processions pour l'exposer à l'adoration des fidèles, et leur renouveler la mémoire d'un si grand bienfait[2] »

XXXVI. A ce chapitre correspond le canon 6 conçu ainsi : « Si quelqu'un dit que Jésus-Christ, fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré du culte de latrie dans le sacrement de l'Eucharistie, et que, par conséquent, il ne faut pas non plus célébrer en son honneur une fête solennelle et particulière, ni le porter avec pompe et appareil dans les processions, selon la louable coutume et l'usage universel de l'Eglise, ou qu'il ne faut pas l'exposer publiquement pour le faire adorer par le peuple, et

1. III. p., quæst. 75, a. 7.

2. Omnes fideles pro, more in Ecclesia semper recepto latriæ cultum huic sanctissimo sacramento exhibeant, etc. Declarat præterea sancta synodus, pie inductum fuisse, ut singulis annis peculiari quadam die hoc venerandum sacramentum singulari solemnitate celebraretur, utque in processionibus illud per vias circumferretur... cum christiani singulari quadam significatione gratos testentur animos erga Dominum pro tam divino beneficio, quo mortis ejus triumphus repræsentatur, etc.

que ceux qui l'adorent sont idolâtres : qu'il soit anathème[1] »

XXXVII. Fra Paolo dit que, dans le concile, on improuva comme tout à fait impropre cette expression du chapitre v, où il est dit qu'on doit rendre le culte de latrie *huic sanctissimo sacramento*, attendu que, par *sacrement*, on peut entendre la chose contenante aussi bien que le contenu (*a*). Et c'est pour cela, suivant lui, que, dans le canon 6, on a ensuite corrigé la rédaction, et exprimé que c'était le Fils de Dieu qui devait être adoré dans ce sacrement. Mais on répond à cette vaine supposition de Fra Paolo que les théologiens distinguent trois choses dans les sacrements de la loi nouvelle : *sacramentum tantum*, c'est la chose sacrée, c'est-à-dire le signe visible qui signifie la grâce invisible conférée dans le sacrement, et c'est à cela que s'applique proprement le nom de sacrement ; *res sacramenti*, c'est la chose signifiée, l'effet même du sacrement qui, dans l'Eucharistie, est la réfection de l'âme; *sacramentum et res*, c'est, dans l'Eucharistie, le corps de Jésus-Christ, lequel, à la fois, est signifié par les espèces et signifie lui-même la grâce qui est conférée à l'âme. Ainsi, dans l'Eucharistie, le corps de Jésus-Christ n'est point chose distincte du sacrement, puisque l'Eucharistie est un composé du corps de Jésus-Christ et des espèces sacramentelles. Il suffit donc d'entendre que le corps du Seigneur fait partie de ce composé, pour qu'on doive lui rendre le culte de latrie, de même que bien que l'humanité de Jésus-Christ ne mérite pas par elle-même un tel culte, puisqu'elle est créée, néanmoins nous ne laissons pas de le rendre à Jésus-Christ, parce qu'il est un composé qui contient encore la divinité. D'ailleurs, ce ne sont pas les espèces qu'on adore dans l'Eucharistie, mais Jésus-Christ qui est contenu sous ces espèces.

1. Si quis dixerit in sanctæ eucharistiæ sacramento Christum Dei Filium non esse cultu latriæ, etiam externo, adorandum ; atque ideo nec festiva celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem Ecclesiæ ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice ut adoretur populo proponendum, et ejus adoratores esse idolatras : anathema sit.

a). L'édition italienne porte : *Mentre per sacramento non s'intende la cosa contenente.* (*Note de l'éditeur.*)

XXXVIII. Dans le chapitre VI, on recommande l'usage de conserver le Saint-Sacrement dans la custode et de le porter aux malades[1]

XXXIX. A ce chapitre correspond le canon 7 : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de tenir l'eucharistie en réserve dans un tabernacle, mais qu'on doit nécessairement la distribuer aux assistants aussitôt après la consécration; ou qu'il n'est pas permis de la porter avec honneur aux infirmes : qu'il soit anathème[2] »

XL. Mais ici les hérétiques se récrient et disent : Comment le corps de Jésus-Christ peut-il se multiplier en tant de lieux où le sacrement se conserve? Pour leur répondre, il faut se rappeler ce qu'a dit le concile dans son chapitre I, savoir, que Jésus-Christ est dans les cieux selon sa manière d'exister naturelle, et que sur la terre, sa substance est dans l'eucharistie, selon une manière d'exister sacramentelle; manière d'exister que nous ne pouvons comprendre ni exprimer, mais que nous devons croire possible et vraie, puisqu'il nous l'a révélée lui-même. Le corps de Jésus-Christ, comme nous l'avons déjà dit, est présent dans l'eucharistie par le changement du pain en la substance du corps de Jésus-Christ; d'où il suit que, comme les changements du pain en une autre substance peuvent se multiplier par milliers, ils peuvent également se faire en la substance du corps de Jésus-Christ et par milliers, sans que Jésus-Christ se multiplie. Une seule voix, sans se multiplier, frappe en même temps les oreilles de tous ceux qui l'entendent. Le soleil, sans se multiplier, se réfléchit sous les yeux de tous ceux qui le regardent. Et de même le corps du Seigneur, sans se multiplier, peut se trouver sous toutes les espèces du pain qui

1. Consuetudo asservandi in sacrario eucharistiam adeo antiqua est, ut eam seculum etiam Nicæni concilii agnoverit. Porro deferri ipsam ad infirmos... multis in conciliis præceptum invenitur, et vetustissimo Ecclesiæ more est observatum. Quare sancta synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit.

2. Si quis dixerit, non licere eucharistiam in sacrario reservari; sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam; aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur : anathema sit.

sont consacrées. Cette manière d'exister est sans contredit miraculeuse et peu compréhensible pour nous; mais c'est là l'œuvre de la foi de nous faire croire des choses que nous ne pouvons parvenir à comprendre.

XLI. Le chapitre VII traite de l'obligation, pour celui qui veut communier, de se confesser, s'il se sent coupable de péché mortel, obligation fondée sur ce précepte de saint Paul : « Que chacun s'éprouve soi-même [1], » que le concile déclare devoir être également observé par les prêtres, à moins qu'ils ne se trouvent dans la nécessité de célébrer, et qu'ils ne manquent de confesseur à qui ils puissent s'adresser, mais en ce cas ils doivent le faire ensuite le plus tôt possible [2].

XLII. A ce chapitre correspond le canon 11 : Si quelqu'un dit que la foi toute seule est une préparation suffisante pour recevoir le très-saint sacrement de l'eucharistie : qu'il soit anathème [3]

XLIII. Ce canon est dirigé contre l'erreur de Luther, qui disait que la seule manducation spirituelle donnait la vie; et qu'une vie de cette espèce n'était pas l'effet de la réception du sacrement, mais de la foi de celui qui le recevait. Mais cela est faux; car les sacrements confèrent la grâce par eux-mêmes au moyen de leur application extérieure, comme l'Apôtre le dit en parlant du baptême (*Ephes.*, v, 26). Ilest vrai que la foi est aussi nécessaire pour obtenir la vie par la réception de l'eucharistie; mais elle est nécessaire comme disposition, non comme cause de la grâce, puisque le sacrement est toujours efficace par lui-même.

Viennent ensuite ces autres paroles du même canon : « Et de crainte qu'un si grand sacrement ne soit traité indignement, le

1. Probet autem seipsum homo.

2. Communicare volenti revocandum est in memoriam præceptum : Probet seipsum homo (I *Cor.*, XI); ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videntur, absque præmissa sacramentali confessione ad eucharistiam accedere debeat. Quod etiam a sacerdotibus servandum est, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur.

3. Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum sanctissimum eucharistiæ sacramentum : anathema sit.

saint concile statue et déclare que ceux qui ont la conscience chargée de quelque péché mortel, quelque contrition même qu'ils croient en avoir, doivent nécessairement, s'ils sont à même d'avoir un confesseur, faire précéder leur communion de la confession sacramentelle. Que si quelqu'un a la présomption d'enseigner, de prêcher ou d'affirmer avec obstination, ou même de soutenir dans une dispute publique le contraire : qu'il soit excommunié par cela même [1]. »

XLIV. Plusieurs difficultés furent soulevées dans le concile à l'occasion de ce canon. Sur ces mots, « s'ils sont à même d'avoir un confesseur, » *habita copia confessoris*, il y avait d'abord « un prêtre, » *sacerdotis*, au lieu de « un confesseur ; » mais on mit ensuite *confessoris*, pour ne pas donner à entendre qu'il fût d'obligation de se confesser à tout prêtre, encore que ce prêtre n'eût pas le pouvoir d'absoudre. D'autres mirent en doute l'obligation de la confession imposée par le concile, disant qu'il suffisait de la contrition jointe au désir de se confesser en son temps. D'autres, enfin, et parmi eux était Melchior Cano, déclaraient qu'ils n'approuvaient pas l'opinion de Cajetan, de Pierre de la Palud, de Richard et d'autres, qui niaient la nécessité de la confession, puisque le contraire se démontrait par la tradition de l'Eglise, comme on le voit dans Hugues, Eusèbe, Nicéphore et saint Cyprien ; qu'ils pensaient donc que cette opinion devait être rejetée comme erronée, sans pourtant être condamnée comme hérétique. Et ce fut là précisément ce que l'on fit : on déclara que la confession devait précéder la communion ; mais on ne condamna point comme hérésie l'opinion opposée.

XLV Dans le chapitre VIII, on distingue trois manières de recevoir l'eucharistie : la communion purement *sacramentelle*,

1. Et ne tantum sacramentum indigne sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat.

quand on communie en état de péché ; la communion purement *spirituelle*, quand on communie par la foi seule qu'anime la charité, sans recevoir réellement le sacrement; enfin la communion *sacramentelle* unie à la *spirituelle*, c'est-à-dire la communion faite avec les dispositions voulues. Ensuite on déclara que la coutume de l'Eglise a toujours été que les laïques communient de la main des prêtres, et les prêtres qui célèbrent de la leur propre [1].

A ce chapitre correspond le canon 10 : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis au prêtre qui célèbre de se communier lui-même : qu'il soit anathème [2]. »

XLVI. Dans le canon 9 qui précède celui-ci, l'anathème fut prononcé contre celui qui nierait l'obligation pour tout fidèle de communier chaque année au moins à Pâques, conformément au chapitre *Omnis utriusque sexus* (XII, *de Pœnit et rem.*). Le concile dit en conséquence : « Si quelqu'un nie que tous les fidèles, et chacun d'entre eux, quel que soit leur sexe, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge de discrétion, soient tenus de communier chaque année, au moins à Pâques, conformément au précepte de notre sainte mère l'Eglise : qu'il soit anathème [3].

XLVII. Fra Paolo rapporte qu'un des théologiens du concile s'opposait à ce qu'on déclarât comme étant de foi cette obligation de communier à Pâques, car c'était, suivant lui, une chose

1. *Quoad usum* recte patres nostri tres rationes hoc sacramentum accipiendi distinxerunt; quosdam enim docuerunt *sacramentaliter* duntaxat id sumere, ut peccatores : alios tantum *spiritualiter* propositum qui voto, illum cœlestem panem edentes, fide viva, quæ per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt : tertios porro *sacramentaliter* simul et *spiritualiter*; hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut veste nuptiali induti ad hanc mensam accedant. Semper autem in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent : qui mos tamquam ex traditione apostolica descendens jure ac, merito retineri debet, etc.

2. Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti seipsum communicare : anathema sit.

3. Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis saltem in Paschate ad communicandum juxta præceptum sanctæ matris Ecclesiæ, anathema sit.

étrange que de déclarer article de foi une prescription de l'Eglise. Mais voici réellement ce qui se passa : quelqu'un dit qu'en condamnant la proposition opposée au canon, on devait expliquer que ce précepte n'était pas divin, mais ecclésiastique. Un autre dit ensuite que la proposition contraire était plutôt schismatique qu'hérétique. Mais à la fin tous furent d'accord de prononcer l'anathème : et fort justement, dit Pallavicin, car de même que celui-là est suspect dans sa foi qui néglige habituellement d'entendre la messe, ou qui mange de la viande le vendredi et le samedi, de même celui qui nie l'obligation d'obéir au précepte que fait l'Eglise de communier chaque année, est suspect dans sa foi ; car il donne par-là à présumer qu'il ne croit pas que l'Eglise ait reçu le pouvoir d'établir de pareils commandements, tandis qu'il est certain, comme cela est prouvé par l'Ecriture et par les traditions apostoliques, que Dieu lui-même a donné à l'Eglise le pouvoir d'ordonner tout ce qu'elle juge nécessaire en quelque façon pour acquérir le salut éternel.

XIVe SESSION

Du sacrement de pénitence.

I. Le chapitre Ier traite de la nécessité et de l'institution du sacrement de pénitence; il y est dit que la pénitence a toujours été nécessaire à ceux qui sont tombés dans une faute grave; mais qu'elle ne constitue un sacrement que depuis que Jésus-Christ ressuscité a donné le Saint-Esprit à ses disciples en leur disant : *Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* Par ces paroles, tous les Pères, d'un accord unanime, ont toujours entendu que l'Eglise a reçu le pouvoir de remettre et de retenir les péchés : c'est pourquoi le concile condamne ceux qui détournent le sens de ces paroles au pouvoir de prêcher l'Evangile.

II. C'est une erreur de dire que les novatiens et les montanistes niaient l'existence du sacrement de pénitence. Ils disaient seulement que l'Eglise n'avait pas le pouvoir d'absoudre certains péchés trop énormes. Luther cependant, Zwingle et Calvin ont totalement rejeté ce sacrement; car, bien qu'ils reconnaissent une certaine réconciliation à l'usage de ceux qui sont tombés en faute depuis le baptême, ils nient néanmonis que les prêtres aient le pouvoir de remettre les péchés. Luther, dans son livre *De captiv. Babyl.*, admit d'abord trois sacrements : « On ne doit admettre, y disait-il, que trois sacrements à recevoir chacun en leur temps; le baptême, la pénitence et le pain [1]. » Mais plus loin dans le même ouvrage, il réduit la pénitence au baptême, et des trois sacrements il n'en fait plus que deux « le baptême et le pain, puisque ce sont les seuls, dit-il, dans chacun desquels nous voyions un signe divinement institué, et la promesse de la rémission des péchés qui y soit attachée : car le sacrement de pénitence manque d'un signe vi-

1. Tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, pœnitentia et panis.

sible, et n'est point non plus d'institution divine [1]. » Et cependant, dans d'autres livres postérieurs, et suivant la variation de ses opinions, il admet la pénitence comme sacrement. Zwingle (lib. *de vera et falsa relig.*) le rejette tout à fait ; et Calvin (lib. IV, *Inst.*, cap. 19, § 15), ainsi que Bèze (*in Conf. fid.*, *c.* 7) et tous leurs sectateurs le nient également. Mais les paroles déjà citées : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis [2], etc., » qu'on lit dans saint Jean, chapitre XX, prouvent assez que la pénitence est un sacrement, puisqu'on y trouve l'institution divine, la promesse de la grâce et le signe sensible extérieur, qui consiste dans les paroles de l'absolution. (Voy. Bellarmin, tome III, *De pœnit*, lib. 1, cap. X).

III. Calvin dit que ces paroles, *quorum remiseritis*, etc., se rapportent à la rémission des péchés, qui s'opère lorsque les pécheurs se convertissent par le baptême ou par la prédication. Mais répondons-lui que Jésus-Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés aux infidèles par le baptême, et aux fidèles par la pénitence, et que les paroles susdites s'entendent proprement du pouvoir des clefs, qui s'exerce à l'égard des fidèles, comme l'expliquent saint Chrysostome, Théophylacte sur le passage cité, et saint Ambroise (lib. I, *De pœnit.*, cap. II). Tertullien dit (lib. *De pœnit.*,) que deux portes sont ouvertes au pardon, le baptême et la pénitence. Saint Cyprien (ou un autre auteur ancien) dit la même chose dans le sermon *de absolutione*. Il en est de même de saint Jérôme [3], de saint Augustin [4], de saint Chrysostome [5], de saint Cyrille [6], de saint Léon [7], de Théodoret [8]. Mais cela paraît encore plus clairement par le décret de Lucius III, *Ad abolendam*, *Decret. lib.* V, *de hæret*, et par les conciles de Florence et de Trente. De sorte que si cette doctrine n'était pas vraie, toute l'Eglise, pendant tant

1. Baptismum et panem, cum his solis et restitutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus, nam pœnitentiæ sacramentum signo visibili, et divinitus instituto caret.

2. Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis, etc.

3. Lib. I, *contra Pelag.* — 4. Epist. 180 *ad Honorat.* — 5. *De sacerdot.* — 6. Lib. XII, *in Joan*, cap. LVI. — 7. Epist. 91, *ad Theodor.* — 8. Epist. *divin. decr.*, cap. *de pœnit.*

de siècles, aurait été dans l'erreur, ce qui est impossible, d'après la promesse de Jésus-Christ à son Eglise : « Et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle[1] »

IV Calvin objecte encore que les paroles *remittuntur eis* ne contiennent pas la promesse du pardon, mais seulement une excitation à l'espérer; et il dit la même chose du baptême et des autres sacrements. Mais de telles assertions sont visiblement absurdes : car ces paroles *Ego te baptizo, Ego te absolvo*, ne sauraient être plus claires pour signifier la justification, et, dans le fait, elles justifient l'homme qui y est disposé, encore que ces paroles ne soient ni entendues ni comprises par lui.

V. Ainsi les calvinistes ont totalement aboli le sacrement de la pénitence. Les luthériens ne l'ont pas rejeté en tout, mais ils l'ont tellement altéré et interprété, qu'à peine en ont-ils laissé le nom; et cela, tant parce qu'ils n'ont plus de prêtres légitimes, que parce que, selon eux, Jésus-Christ n'a donné d'autre pouvoir à ses apôtres et à leurs successeurs que celui d'annoncer par la prédication la divine promesse du pardon faite aux pécheurs, et de déclarer ensuite dans le sacrement de pénitence la rémission déjà opérée par les mérites du Sauveur. Chose d'ailleurs que non-seulement les prêtres pourraient faire, mais encore les laïques, les femmes et les infidèles.

VI. Mais l'Eglise catholique, dans le concile de Trente (session XIV, c. IV), enseigne que Jésus-Christ a transmis aux prêtres un vrai pouvoir judiciaire d'absoudre ou de retenir les péchés : « Ceux à qui vous remettrez leurs péchés, etc... Ceux à qui vous les retiendrez[2], etc. » Il n'a pas dit : Ceux à qui vous aurez déclaré que leurs péchés sont remis[3], etc; mais : Ceux à qui vous aurez remis leurs péchés. Il est vrai que si le pécheur, d'ailleurs contrit, ne peut trouver de confesseur, il lui suffira, pour être absous, d'avoir le désir de l'absolution sacramentelle, désir qui accompagne la contrition; mais toujours est-il que pour la

1. Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 18).

2. Quorum remiseritis peccata, etc. Quorum retinueritis, etc. (*Joan.*, XX, 23).

3. Quibus denunciaveritis peccata esse remissa, etc.

rémission des péchés commis depuis le baptême, l'absolution est nécessaire à recevoir, ou en réalité, ou en vœu[1], et le prêtre, en l'accordant, remet véritablement les péchés, en sa qualité de vicaire de Jésus-Christ, et en vertu du pouvoir qu'il tient de Jésus-Christ lui-même, principal dispensateur de cette grâce, comme l'écrit saint Ambroise : « Il semblait impossible que les péchés fussent remis au moyen de la pénitence; et c'est là le pouvoir que Jésus-Christ a octroyé à ses apôtres, qui ensuite l'ont transmis à leurs successeurs[2] »

VII. Chemnitz nous objecte que dans la pénitence on ne voit point ce qui peut en être la matière, c'est-à-dire l'élément. Nous traiterons plus amplement ce point, quand nous étudierons le chapitre III, où nous parlerons des parties du sacrement de la pénitence. Pour le moment, nous répondrons en peu de mots à Chemnitz qu'il n'est pas nécessaire que tous les sacrements aient un même genre de matière, telle qu'est, par exemple, l'eau du baptême; il suffit, dans les autres sacrements, qu'il y ait des signes extérieurs qui représentent leur effet spirituel selon la nature de chaque sacrement; et peu importe que ces signes soient perçus par les yeux, ou par les oreilles de celui qui reçoit le sacrement. C'est pourquoi dans la pénitence, où le signe extérieur est la confession du pénitent et l'absolution prononcée par le prêtre, il ne manque rien de ce qu'il faut pour constituer un sacrement, ainsi que l'enseigne saint Augustin[3]. Et on n'a point à nous opposer ce que dit le saint docteur dans son quatre-vingtième traité sur saint Jean : « La parole vient se joindre à l'application de l'élément, et le sacrement existe dès lors[4], » parce que le saint n'affirme cela qu'à propos du baptême.

VIII. Chemnitz objecte de plus que le sacrement de la pénitence n'a pour fondement l'autorité d'aucun des anciens Pères,

1. Vel in re, vel in voto.

2. Impossibile videbatur per pœnitentiam peccata dimitti; concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotes transmissum est (lib. II, *de Pœnit.*, cap. II).

3. Lib. II, *de Doctr. Christ.*

4. Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

mais seulement l'usage de la pénitence publique, laquelle se pratiquait anciennement, et où on exigeait la confession, et on imposait des peines. Mais qu'importe cela? Accordons que les premières réconciliations des pécheurs aient été accomplies dans la pénitence publique, pourquoi n'auraient-elles pas été des sacrements, étant accompagnées de la contrition et de la confession jointe aux paroles de l'absolution donnée par le prêtre?

IX. En conséquence, le concile déclare dans le chapitre 1er : « Si tous ceux qui se trouvent régénérés avaient assez de gratitude envers Dieu pour se maintenir constamment dans l'état de justice acquis dans le baptême par l'effet de ce sacrement, il n'y aurait pas eu besoin d'établir un autre sacrement que celui-là pour remettre les péchés. Mais comme Dieu, si riche en miséricorde, connaît notre faiblesse naturelle, il a bien voulu aussi accorder un remède pour recouvrer la vie, à ceux mêmes qui, depuis leur baptême, se seraient livrés à la servitude du péché; et ce remède est le sacrement de pénitence, par lequel le bienfait de la mort de Jésus-Christ est appliqué à ceux qui sont tombés depuis leur baptême. La pénitence a, il est vrai, été en tout temps nécessaire pour obtenir la grâce, à ceux-là mêmes qui auraient demandé à être purifiés par le sacrement de baptême, en sorte que, en renonçant à leur malice, et corrigeant leur conduite, ils détestassent l'offense commise envers Dieu, en se pénétrant de sentiments de haine du péché et d'une douleur pieuse et sincère. Mais cependant la pénitence n'était point un sacrement avant la venue de Jésus-Christ, ni depuis même sa venue, elle n'en est un pour quiconque n'a point encore reçu le baptême. Or, Notre-Seigneur Jésus-Christ a particulièrement institué le sacrement de pénitence, lorqu'étant ressuscité d'entre les morts, il souffla sur ses disciples en disant : Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. Par cette action si remarquable et par ces paroles si claires, tous les Pères se sont accordés à entendre que la puissance de remettre et de retenir les péchés avait été communiquée aux

apôtres et à leurs successeurs, pour qu'ils en usassent à l'égard des fidèles tombés en péché depuis leur baptême. Et les novateurs, qui refusaient opiniâtrément de reconnaître ce pouvoir de remettre les péchés, par rapport à certains péchés énormes, ont été condamnés avec beaucoup de raison par l'Eglise, et, comme hérétiques, expulsés de son sein. C'est pourquoi le saint concile, approuvant et tenant pour très-véritable ce sens donné aux paroles de Notre-Seigneur, condamne les interprétations imaginaires de ceux qui, pour combattre l'institution de ce sacrement, détournent et appliquent faussement ces expressions à la puissance (qu'a aussi l'Eglise) de prêcher la parole de Dieu et d'annoncer l'Evangile de Jésus-Christ[1] »

X. A ce chapitre Ier, se rapporte le canon 1 : « Si quelqu'un dit que la pénitence (telle qu'elle est usitée) dans l'Eglise catholique, n'est pas un sacrement véritable et proprement dit, institué

1. Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam in baptismo ipsius gratia susceptam, constanter tuerentur; non fuisset opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitæ remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem tradidissent, sacramentum videlicet pœnitentiæ, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur. Fuit quidem pœnitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam assequendam necessaria illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate emendata, tantam Dei offensionem, cum peccati odio, et pio animi dolore detestarentur... Porro nec ante adventum Christi pœnitentia erat sacramentum, nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum. Dominus autem sacramentum pœnitentiæ tunc præcipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens : Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt. Quo tam insigni facto, et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum patrum consensus semper intellexit. Et novatianos remittendi potestatem pertinaciter negantes magna ratione Ecclesia catholica tanquam hæreticos explosit, atque condemnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta hæc synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem prædicandi verbum Dei, et Christi Evangelium annuntiandi, contra hujusmodi sacramenti institutionem, falso detorquent.

par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour réconcilier les pécheurs avec Dieu, toutes les fois qu'ils tombent dans le péché après avoir été baptisés : qu'il soit anathème[1] »

XI. Et le canon 3, qui porte : « Si quelqu'un dit que ces paroles de notre divin Sauveur : Recevez le Saint-Esprit, les péchés, etc., ne doivent pas s'entendre du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Eglise catholique les a toujours entendus, et qu'au contraire il les détourne, contrairement à l'institution de ce sacrement, à signifier le pouvoir de prêcher l'Evangile : qu'il soit anathème[2]. »

XII. Fra Paolo fait ici trois objections : la première, que les autres sacrements ayant tous été figurés dans l'Ancien Testament, il serait étrange que Jésus-Christ eût institué celui de la pénitence sans le faire précéder d'aucune figure. Mais saint Jean-Chrysostome (lib. III, *De sacerd.*) en a fort bien indiqué une figure très-expresse, prise dans l'Ancien Testament, quand il a dit : « Il n'était permis qu'aux prêtres des Juifs de guérir la lèpre corporelle ; encore ne la guérissaient-ils pas, mais ils déclaraient seulement si elle était effectivement guérie : au lieu que les prêtres de Jésus-Christ exercent leur pouvoir non-seulement sur la lèpre du corps, mais sur les souillures de l'âme, et peuvent non-seulement les déclarer guéries, mais les guérir effectivement. » Et cette figure fut rappelée dans le concile même par Jean Fonseca, évêque de Castellamare, quand on agita ce point.

XIII. La deuxième objection de fra Paolo est que l'Evangile n'exprime pas formellement les obligations et les actions pro-

1. Si quis dixerit in catholica Ecclesia pœnitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino institutum : anathema sit.

2. Si quis dixerit, verba illa Domini salvatoris : Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt ; non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pœnitentiæ, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem prædicandi Evangelium : anathema sit.

pres à ce sacrement. Mais Pallavicin répond que si l'Evangile avait exprimé ainsi tous les articles de la foi, il y aurait bien peu d'hérésies dans le christianisme. Il a fallu, au sujet du mystère de la Trinité, plusieurs conciles pour déterminer quels étaient les vrais dogmes à croire après tant de discussions. Cela démontre la nécessité d'avoir recours à la tradition, et surtout au vicaire de Jésus-Christ, qui est l'infaillible interprète de la tradition et de l'Ecriture.

XIV La troisième objection de fra Paolo est que la pénitence ayant été instituée par ces paroles, *à ceux à qui vous remettrez*, la forme aurait dû être plutôt *je remets*, que *j'absous*. On répond que l'une vaut l'autre, comme l'a expliqué le cardinal de Lugo (Disp. II, *De pœnit.*); mais la seconde a été prescrite par l'Eglise, et, par conséquent, le prêtre pécherait en s'énonçant différemment, parce que l'Eglise et le concile reconnaissent que ce sacrement n'a pas seulement été institué par les susdites paroles de saint Jean, mais encore par celles de saint Matthieu : « Ce que vous lierez, etc., et ce que vous délierez, etc., » auxquelles convient mieux le mot absoudre, comme exprimant mieux l'acte judiciaire qu'exerce le confesseur.

Chapitre II. — Différence entre la pénitence et le baptême.

XV Le deuxième chapitre traite de la différence du sacrement de pénitence et de celui du baptême, et il y est dit que la pénitence diffère du baptême, et d'abord, qu'elle est nécessaire à ceux qui ont péché depuis le baptême. Il y est dit aussi que dans le baptême, la faute et la peine sont remises à la fois ; au lieu que dans la pénitence, la faute seule est remise, et que la peine ne se remet qu'après beaucoup de larmes et de travaux. Voici les paroles du concile : « Au reste, il est évident que ce sacrement diffère du baptême en plusieurs manières. Car, outre que la matière et la forme, qui font l'essence du sacrement, en sont fort dissemblables, il est constant que le ministre du baptême n'a point à exercer l'office de juge, puisque l'Eglise n'exerce sa juridiction que sur ceux qui sont préalablement entrés dans

son sein par la porte du baptême. « Car pourquoi, dit l'Apôtre, entreprendrais-je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise ? » Il en est autrement des domestiques de la foi, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a faits une fois membres de son corps en les purifiant dans l'eau du baptême : car, pour ces derniers, s'ils viennent à se souiller de quelque péché, il a voulu, non qu'ils soient de nouveau lavés par un second baptême, ce qui ne saurait être permis dans l'Eglise catholique, mais qu'ils comparaissent comme coupables devant ce tribunal de la pénitence, pour pouvoir être acquittés par la sentence sacerdotale, non pas une fois seulement, mais toutes les fois que, se repentant de leurs péchés, ils y auront recours. De plus, autre est l'effet du baptême, autre est celui de la pénitence. Par le baptême, en effet, nous sommes revêtus de Jésus-Christ, et, devenus en lui des créatures tout à fait nouvelles, nous obtenons une rémission pleine et entière de tous nos péchés ; par la pénitence, au contraire, nous ne pouvons parvenir à ce renouvellement total et complet, qu'à force de gémissements et d'expiations, ainsi que l'exige la divine justice. Aussi ce sacrement est-il appelé par les Pères, et avec raison, un baptême laborieux, et il n'est pas moins nécessaire pour le salut quand on est retombé après le baptême, que le baptême lui-même ne l'est avant qu'on ait reçu cette nouvelle naissance[1] »

1. Cæterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur; nam præterquam quod materia et forma... longissime dissidet, constat certe baptismi ministrum judicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit apostolus, de iis qui foris sunt judicare (I *Cor.*, v, 12) ? Secus est de domesticis fidei, quos Christus Dominus lavacro baptismi sui corporis membra semel effecit; nam hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat; sed ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confugerint, possent liberari. Alius est præterea baptismi, alius pœnitentiæ fructus : per baptismum enim Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes : ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum pœnitentiæ sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus : ut

XVI. A ce chapitre II, correspond le canon 2 : « Si quelqu'un confondant ensemble les sacrements, ose dire que le sacrement de pénitence n'est autre que le baptême lui-même, comme si ces deux sacrements n'étaient pas distincts l'un de l'autre, et que, par conséquent, ce serait sans raison qu'on appelle la pénitence une seconde planche après le naufrage : qu'il soit anathème[1] »

Chapitre III. — Des parties de la pénitence.

XVII. Dans le chapitre troisième on traite des parties et des effets du sacrement de la pénitence, et on déclare que la forme de ce sacrement, et ce qui en fait la force, consiste dans les paroles du ministre : « Je vous absous de vos péchés[2], » auxquelles ont été ajoutées louablement certaines prières, qui du reste ne sont pas nécessaires ni essentielles à la forme. Il est dit de plus que les actes du pénitent, savoir : la contrition, la confession et la satisfaction, sont comme la matière de ce sacrement, et sont requis, en vertu de l'institution divine pour l'intégrité du sacrement et la pleine rémission des péchés; et c'est pour cela qu'on les appelle parties du sacrement. Du reste, la substance et les effets du sacrement, en ce qui regarde son efficacité, c'est la réconciliation avec Dieu, que les hommes pieux, qui se confessent dévotement, ont coutume de recevoir avec beaucoup de consolation spirituelle. Enfin le concile déclare qu'il condamne l'erreur de ceux qui disent que les parties de la pénitence ne sont autres que la foi et les terreurs soulevées dans la conscience[3].

merito pœnitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus.

1. Si quis, sacramenta confundens, ipsum baptismum pœnitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta distincta non sint, atque ideo pœnitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari : anathema sit.

2. Ego te absolvo a peccatis tuis.

3. Docet præterea sancta synodus srcramenti pœnitentiæ formam, in qua præcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse, *Ego te ab-*

XVIII. Au chapitre III correspond le canon 4, où il est dit : « Si quelqu'un nie que trois actes soient requis dans le pénitent pour l'entière et parfaite rémission de ses péchés, savoir, la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont comme la matière du sacrement de pénitence, et en font les trois parties : ou si encore quelqu'un ose dire que la pénitence n'a que deux parties, savoir, les terreurs d'une conscience agitée à la vue de péchés qu'on a commis, et la foi ou l'assurance que peut donner l'Evangile ou l'absolution, qu'on a obtenu la rémission de ses péchés par la grâce de Jésus-Christ : qu'il soit anathème [1]. »

XIX. Luther reproche aux catholiques de dire que, dans ce sacrement, la douleur du péché suffit, sans qu'on ait la foi : mais il se trompe ; car l'Eglise catholique enseigne qu'il est nécessaire d'avoir la foi, ou de croire que Dieu dans ce sacrement pardonne les péchés par les mérites de Jésus-Christ, pourvu que nous soyons disposés par la contrition, laquelle ne peut exister sans la foi ; mais non cette foi qu'établit Luther et qui n'est qu'une hérésie, savoir que le pécheur, pour recevoir son pardon, n'a besoin que de croire fermement que ses péchés lui sont remis ; mais nous aurons bientôt à revenir sur ce point. Luther ne parle pas plus

solvo, etc., quibus quidem de Ecclesiæ sancto more preces quædam laudabiliter adjunguntur : ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariæ. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pœnitentis actus, nempe contritio, confessio, et satisfactio. Qui quatenus in pœnitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione pœnitentiæ partes dicuntur. Sane vero res, et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo : quam interdum in viris piis, et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiæ pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Hæc de partibus, et effectu hujus sacramenti sancta synodus tradens, simul eorum sententiam damnat, qui pœnitentiæ partes incussos conscientiæ terrores, et fidem osse contendunt.

1. Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntnr ; aut dixerit duas tantum esse pœnitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata : anathema sit.

véridiquement, lorsqu'il dit que notre Eglise enseigne que nous devons toujours demeurer dans l'incertitude du pardon, et douter si Jésus-Christ est mort pour nos péchés. Non assurément, nous ne doutons point que Jésus-Christ soit mort pour nous obtenir le pardon : nous ne doutons point que, dans le sacrement, ce soit en vertu de ses mérites que nos fautes nous sont remises; mais seulement nous demeurons incertains de nos propres dispositions, ne pouvant savoir si elles sont telles qu'il faut qu'elles soient, et pour cela nous disons que c'est une hérésie de prétendre que nous serions pardonnés par cela seul que nous croirions fermement l'être.

XX. Les hérétiques ont avancé trois opinions sur les parties du sacrement de la pénitence. La première est celle de Luther, qui a dit [1] qu'il n'y a que deux parties dans la pénitence : la contrition et la foi. Par *contrition*, il entend les terreurs de la conscience excitées par les menaces de la loi; et par la *foi*, il entend la confiance certaine dans la rémission des péchés d'après la promesse faite, dit-il, dans l'Evangile, et il n'hésite pas à déclarer hérétique la doctrine des docteurs de Louvain (propos. 27), qui assignait la contrition, la confession et la satisfaction comme parties du sacrement. L'opinion de Luther fut ensuite embrassée par Mélanchthon, les centuriateurs de Magdebourg, Chemnitz et autres sectaires.

XXI. La seconde opinion est de ceux qui, à la contrition et à la foi, joignent une troisième partie, savoir toutes les bonnes œuvres qui se font après la justification, avec le propos de s'abstenir de péché; et ce propos est appelé par eux *nouvelle obédience*.

XXII. La troisième opinion est celle de Calvin, qui (*Instit*, lib III, cap. VIII, § 8), d'accord avec Théodore de Bèze, assigne deux parties constitutives de la pénitence, la *mortification*, c'est-à-dire l'abstinence des vices, et la *vivification*, à savoir l'attention à bien vivre.

XVIII. Sur la première opinion, celle de Luther, nous dirons en premier lieu, que la terreur imprimée par la loi ne peut faire

1. Lib. *Contra bull. Antichr.*

partie du sacrement cette terreur est bien une des choses qui préparent le pécheur à la justification, comme l'enseigne le concile (Session VI, ch. VI) ; mais elle ne peut être une partie de la pénitence : car la considération du châtiment n'est point le repentir du péché commis, bien qu'elle y conduise, comme l'écrit l'Apôtre : « J'ai de la joie, non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la pénitence[1]. » Si une telle contrition eût été la vraie pénitence, saint Paul s'en serait réjoui. D'où saint Chrysostome, expliquant le texte cité, le commente ainsi : « Ce n'est pas de votre tristesse que je me réjouis, mais du fruit de votre tristesse[2], » c'est-à-dire de la pénitence qui en est la suite. A quoi il faut ajouter, que souvent la crainte du châtiment n'a pas pour principe le repentir de ce qu'on a fait, mais notre amour-propre, qui nous fait craindre d'en recevoir le châtiment. Les démons « croient et tremblent[3] ; » et combien de pécheurs, tout en vivant mal, redoutent le châtiment, et n'en continuent pas moins à mal vivre! Beaucoup, au contraire, ont le repentir du péché, non par considération des peines, mais pour l'amour qu'ils portent à Dieu, comme Jésus-Christ l'a dit de la Magdeleine : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé[4]. » Si donc la rémission des péchés peut avoir lieu sans terreur, la terreur n'est donc pas une partie de la pénitence.

XXIV. En second lieu, la *foi* du pardon, requise par Luther comme étant partie du sacrement, est bien une disposition et même nécessaire à la pénitence, mais non proprement une partie de ce sacrement. Les adversaires s'appuient sur ce texte : « Faites pénitence et croyez à l'Evangile[5] » Mais ce texte même leur est contraire, puisque la foi y est distinguée de la pénitence : car il n'est pas dit : « Faites pénitence en croyant[6], » mais :

1. Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam (II *Cor.*, VII, 9).
2. Non gaudeo de tristitia, gaudeo de fructu.
3. Credunt et contremiscunt (*Jac.*, II, 19).
4. Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum (*Luc.*, VII, 47).
5. Pœnitentiam agite, et credite Evangelio (*Marc.*, I, 15).
6. Agite credentes.

« Faites pénitence, et croyez [1]. » Les parties de la pénitence sont celles qui naissent de la pénitence elle-même : or, la foi ne naît pas de la pénitence, elle la précède. « Les ministres crurent en Dieu, et publièrent le jeûne, et se couvrirent de sacs depuis le plus grand jusqu'au plus petit [2]. » Mais, comment pourrions-nous croire que nos péchés nous sont remis, sans qu'auparavant nous les ayons détestés? Les saints Pères définissent la pénitence : « Pleurer les péchés commis, et cesser de commettre ce qui ne mérite que d'être pleuré [3]. » Et saint Ambroise : « Condamner soi-même les désordes qu'on a commis [4]. » Quand, d'ailleurs, nous disons que la foi est nécessaire pour la rémission des péchés, nous entendons parler de la foi catholique, las quelle enseigne que Dieu pardonne les péchés en vertu des mérites de Jésus-Christ, comme il est dit au chapitre VI de la sixième session du concile; mais non de la foi hérétique, c'est-à-dire de la confiance ou de la croyance assurée du pardon, qui, à leur dire, est ce qui justifie, et qui, par conséquent, fait partie de la pénitence.

XXV Quant à la seconde opinion, que toutes les bonne-œuvres qui se font après qu'on a été justifié font partie de la pénitence au moyen du ferme propos qu'on forme de bien vivre à l'avenir, on répond que, bien qu'une pareille résolution soit nécessaire pour la justification et appartienne ainsi à la pénitence, puisque autrement la contrition serait sans valeur, néanmoins un tel bon propos ni aucune autre bonne œuvre accomplie après la justification ne fait partie de la pénitence. Beaucoup de bonnes œuvres que font les pénitents ne se font pas en considération des péchés commis, mais par un acte de pur amour pour Dieu, ou par amour de la justice, ou par obéissance à la religion; et ainsi elles ne peuvent être comptées comme parties du Sacrement.

1. Agite et credite.

2. Crediderunt viri Ninivitæ in Deum, et prædicaverunt jejunium, et vestiti sunt saccis a majore usque ad minorem (*Jon.*, III, 5).

3. Præterita peccata plangere, et plangenda non admittere (S. *Greg.*, homil. 34).

4. Commissa flagitia condemnare (*In Psal.* XXVII).

XXVI. Quant à la troisième opinion, qui est celle de Calvin, que la *mortification* et la *vivification* (comme il dit), c'est-à-dire l'abstention des vices et la pratique des vertus, sont les deux parties de la pénitence, elle est également fausse. Calvin confond la pénitence avec la justification; il fait marcher la justification avant la pénitence, puisqu'il dit que la pénitence est le fruit de la foi (entendue à sa manière) qui justifie. Mais l'Ecriture au contraire place la pénitence avant la justification : « Si quelqu'un fait pénitence, je ne me souviendrai plus de ses péchés [1] » « Mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de même [2].» « Faites pénitence, afin que vos péchés soient effacés [3].» Si donc la pénitence précède la justification, à plus forte raison doit-elle précéder la *mortification* et la *vivification* de Calvin, qui, selon lui, sont les fruits de la foi justifiante.

XXVII. On objecte que la contrition ne peut faire partie d'un sacrement, puisqu'elle est interne et non sensible. Nous répondons qu'elle n'est pas sensible en soi, mais qu'elle le devient par la confession, ou par la demande de l'absolution, ou par quelque autre signe extérieur. Il n'importe non plus que parfois le sacrement soit donné sans qu'il y ait eu de confession des péchés, comme il arrive à ceux qui ont perdu l'usage de leurs sens ; parce que, pour eux, il suffit que leur confession ait été faite, soit dans le moment même, soit avant, par gestes ou par signes, ce qui, en pareil cas, est une vraie confession. On objecte encore que la confession ne peut proprement faire partie du sacrement, parce qu'elle est le signe du péché commis, et non de la grâce ou de la rémission des péchés. Nous répondons que la confession, séparée de l'absolution, n'est point un signe de la grâce, mais qu'elle en est un signe quand il s'y joint l'absolution ou la forme sacramentelle, *Ego te absolvo, etc.;* de même que l'eau dans le baptême n'est point par elle-même un signe de la grâce ; mais elle le devient quand s'y joint la forme, *Ego*

1. Si quis pœnitentiam egerit... omnium iniquitatum ejus non recordabor (*Ezech.*, XVIII, 33).
2. Sed si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis (*Luc.*, XIII, 5).
3. Pœnitemini... ut deleantur peccata vestra (*Actor.*, III, 19).

te baptizo. Dans les sacrements donc, pour que leur matière soit réputée signe de la grâce, il suffit qu'elle le soit par son adjonction avec la forme.

XXVIII. On objecte en outre que Judas a accompli les trois parties de la pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction, et que néanmoins son péché ne lui a point été remis. Nous répondons que Judas n'a rempli réellement aucune de ces trois parties : il n'y a eu de sa part ni contrition, ni confession valables, parce que la contrition et la confession ne font véritablement partie de la pénitence, qu'autant qu'elles sont unies à la confiance du pardon en vertu des mérites de Jésus-Christ, et cette confiance, Judas ne l'avait pas. Il ne remplit pas davantage la troisième partie, qui est la satisfaction ; car, en se donnant volontairement la mort, il ne fit point acte de satisfaction, mais de désespoir.

XXIX. Chemnitz objecte de plus qu'un hypocrite pourrait feindre les trois parties par nous admises, et recevoir ainsi la rémission. Cela est faux : car le pardon ne peut être obtenu que par celui qui, sincèrement, et non par feinte, reçoit le sacrement ; autrement il manquerait de la principale condition, qui est une véritable contrition.

XXX. Mais, sur cette question des parties de la pénitence, il n'y a pas seulement des hérétiques que nous ayons à combattre ; il y a aussi des catholiques. Scot, en effet (in IV *Sent.* dist. XIV, quæst. 4), soutenait que l'absolution seule constitue l'essence du sacrement de la pénitence : en quoi il a été suivi par Ockam, Almain, Jean Major et autres ; ceux-ci néanmoins, tout en niant que la contrition et la confession soient des parties essentielles du sacrement, les tiennent pour parties nécessaires, non comme essentielles, mais comme conditionnelles, et sans lesquelles le sacrement serait nul. Et quand on leur oppose que, dans leur système, il n'y aurait plus de signe sensible, ils répondent que ce signe se trouve dans le son des paroles de l'absolution. Mais la doctrine contraire à cette opinion de Scot est commune, autant qu'elle est conforme à celle de saint Thomas[1],

1. III p. q. 90, a. 2 et 3.

et elle paraît indubitable après les déclarations du concile de Florence et puis de celui de Trente. Le concile de Florence s'exprime ainsi sur le sacrement de pénitence[1] : « Le quatrième sacrement est la pénitence, dont les actes du pénitent (c'est-à-dire, comme il est dit ensuite), la contrition de cœur avec le propos de ne plus pécher, la confession orale et la satisfaction pour les péchés[2], sont comme la matière. » Et puis on y indique la forme : « Je t'absous de tes péchés[3] » On peut ajouter à ces autorités celle de Lucius III, dans le chapitre *Abolendam*, *De hæret.*, où il appelle sacrements, le baptême, la confession des péchés et le mariage : or, si la confession n'appartenait pas à l'essence même de la pénitence, ce pontife n'aurait pu appeler la confession un sacrement.

XXXI. Vient ensuite le concile de Trente, qui déclare, chapitre III, que ces actes sont les parties de la pénitence, dont ils constituent, dit-il, en quelque façon la matière[4] Voici ce passage en entier : « Or, ce qui constitue en quelque façon la matière de ce sacrement, ce sont les actes du pénitent lui-même, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont dites faire partie de la pénitence, en tant qu'elles sont requises dans le pénitent en vertu de l'institution divine, pour l'intégrité du sacrement et pour la pleine et parfaite rémission des péchés[5] » Ainsi, ces actes, que le concile appelle d'abord « la matière en quelque façon, » *quasi materia*, il les nomme immédiatement après les parties de la pénitence, et dit qu'elles sont nécessaires à l'intégrité du sacrement et à la pleine rémission des péchés d'après l'institution divine. « Les parties du sacrement doivent lui être intrinsèques, a dit Juénin : or, la matière

1. Quartum sacramentum est pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis.

2. Cordis contritio cum proposito non peccandi de cetero, oris confessio et satisfactio pro peccatis.

3. Ego te absolvo a peccatis tuis.

4. Quasi materia.

5. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pœnitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio; qui quatenus in pœnitente ad integritatem sacramenti et ad plenam et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, pœnitentiæ partes dicuntur.

intrinsèque et la matière *ex qua* sont absolument la même chose : donc la matière *ex qua* du sacrement de pénitence, ce sont bien ces actes, que le concile de Trente déclare en être les parties et la matière en quelque façon [1]. » De là, Bellarmin infère avec raison chapitre xv, que Scot et les autres n'ont ainsi parlé que parce qu'ils l'ont fait avant les conciles de Florence et de Trente, qui ont pleinement décidé ces questions; et il ajoute que, s'ils vivaient encore aujourd'hui, ils acquiesceraient sans aucun doute à la définition de l'Eglise [2] C'est pourquoi Bellarmin déclare tout à fait vraie la doctrine que les actes du pénitent sont comme la matière de la pénitence, et que l'absolution du prêtre en est la forme ; et il atteste que tel était aussi le sentiment de saint Thomas, de Richard, de Durand et de la presque généralité des autres (*In* IV, *Sent.*, dist. 14). Quant au rite de l'imposition des mains sur le pénitent, en usage dans les temps anciens, il est certain, comme l'affirme saint Thomas (*Opusc.* XXII, *De forma absol.*), qu'il n'appartient pas à l'essence du sacrement.

XXXII. Un certain partisan caché de Scot (le Père Morelli, camaldule, auteur de l'abrégé de Pallavicin, etc., § 220) a écrit ces mots : « Le concile n'appelle pas ces trois actes du pénitent *materia*, mais *quasi materia* du sacrement ; et par là il confirme la doctrine de Scot qu'ils ne sont pas vraiment la matière, mais des circonstances nécessaires du sacrement. » Mais cet auteur se trompe, car le sentiment général est que le concile n'a pu aucunement avoir l'intention, ni même la pensée de confirmer, comme il le prétend, l'opinion de Scot; mais qu'au contraire, il a confirmé l'opinion opposée à celle de Scot, que les trois parties sont essentielles à ce sacrement, et non pas seulement l'absolution. Outre que Scot, à l'endroit cité, parle assez confu-

1. Sacramenti vero partes sunt illi intrinsecæ : at qui materia intrinseca et materia ex qua idem omnino sunt; ergo illi actus sunt materia ex qua sacramenti pœnitentiæ, quos concilium Tridentinum asserit esse quasi illius materiam, esse illius partes (*Juenin.*, *Theol. de pœnit.*, t. VII, p. 303, concl. 2).

2. Quod si hoc tempore superessent, sine dubio Ecclesiæ definitioni ac sententiæ acquiescerent.

sément, lorsque, entre autres choses, il dit : « La pénitence et l'absolution du pénitent consistent en certaines paroles [1]. » Sur quoi Bellarmin observe que l'absolution est l'action du prêtre, mais non la pénitence, qui est celle du pénitent, et que de l'une et de l'autre se compose le sacrement, ainsi que l'enseigne saint Thomas, comme nous le verrons plus bas.

XXXIII. Mais pourquoi le concile appelle-t-il les trois actes du pénitent *quasi materia*, et non *materia?* Bellarmin répond qu'il les nomme ainsi, non qu'ils ne constituent pas véritablement la matière de ce sacrement, mais parce qu'ils ne consistent en rien de matériel et de palpable, comme l'est la matière des autres sacrements [2]. Et la même explication se trouve dans le Catéchisme romain ; c'est-à-dire que ces actes ne sont pas de la nature de la matière des autres sacrements, qui est tout extérieure à ceux à qui on les administre, comme l'eau dans le baptême, et le chrême dans la confirmation [3]. Car, ajoute-t-il, il n'est besoin, pour la matière des sacrements, que d'un signe sensible, dont le sens est ensuite déterminé par les paroles de la forme, et les actes du pénitent sont bien de cette nature. Du reste, on ne peut dire d'aucun sacrement que ce qu'on nomme sa matière soit la matière elle-même, physiquement parlant.

XXXIV Malgré tout cela, nos adversaires ne laissent pas de répliquer, et ils disent que le concile appelle les actes du pénitent *quasi materia*, et parties de la pénitence, en tant qu'ils sont requis pour l'intégrité du sacrement et pour la pleine rémission des péchés ; mais non en ce sens qu'ils fassent intégralement partie du sacrement, comme l'eau fait partie du baptême. Juénin répond que si cet argument était admissible, on pourrait dire aussi que les actes de foi, d'espérance et de charité sont *quasi materia* du baptême, parce qu'ils sont aussi nécessaires pour recevoir la grâce par le baptême. Il ajoute que le concile,

1. Pœnitentia est absolutio pœnitentis facta certis verbis, etc.

2. Quasi materia, non quod non sint vere materia qualem sacramenta requirunt; sed quod non sint res aliqua solida ac tractabilis, qualis in aliis sacramentis cernitur.

3. Sed quia ejus generis materiæ non sunt, quæ extrinsecus adhibeatur, ut aqua in baptismo, et chrismatio in confirmatione.

en désignant quelles étaient les dispositions nécessaires pour obtenir la grâce dans le baptême et les autres sacrements, ne dit jamais que ces dispositions soient comme la matière et les parties du sacrement. Donc, en disant que, dans la pénitence, les actes du pénitent étaient *quasi materia* et parties du sacrement, il n'a point entendu les désigner seulement comme de simples dispositions, mais comme de véritables parties du sacrement.

XXXV Les scotistes répliquent encore, et disent : Le sacrement doit être le signe de l'effet qu'il produit. L'effet de la pénitence est la rémission des péchés, qui n'est signifiée ni par la contrition ni par la confession, mais par la seule absolution : donc dans l'absolution seule consiste l'essence propre du sacrement. Mais on répond que, comme le prêtre, en prononçant l'absolution, indique la rémission du péché, le pénitent aussi indique son éloignement du péché en se confessant humblement, par la contrition qu'il a des fautes dont il s'est rendu coupable envers Dieu : ce qui a fait dire à saint Thomas (III p., q. 86, a. 6), que la force sacramentelle, bien qu elle réside principalement dans le pouvoir des clefs, en vertu duquel le prêtre absout, réside cependant aussi dans les actes du pénitent, puisque Dieu se sert de ces actes pour signifier et conférer la justification. Voici les paroles du saint docteur : « Tous les sacrements produisent leur effet, et non-seulement par la vertu de la forme, mais encore par la vertu de la matière ; car ces deux choses constituent le sacrement... Comme donc la rémission de la faute s'opère dans le baptême par la double vertu de la matière et de la forme, mais surtout de la forme qui donne à la matière elle-même, c'est-à-dire à l'eau, son efficacité, de même la rémission de la faute est produite dans la pénitence par une double vertu : principalement par le pouvoir des clefs remises dans la main du ministre qui fournit la forme du sacrement ; puis, secondement, par les actes du pécheur qui appartiennent à la vertu de pénitence, en tant toutefois que ces actes sont mis en rapport avec les clefs de l'Eglise[1] »

1. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ; ex utroque enim est unum sacramentum.

XXXVI. On objecte, en outre, que les actes du pénitent ne peuvent être la matière de la pénitence, puisque, parmieux, on compte la satisfaction, sans laquelle pourtant la confession peut être valide, comme il arrive dans le cas où le pénitent ne peut accomplir cette satisfaction. On répond que la satisfaction est une partie de la pénitence, mais n'en est pas matière totalement essentielle ; elle est matière intégrale, puisqu'elle complète la pénitence, et elle est encore matière essentielle inadéquate du sacrement, en sorte que si le pénitent n'avait pas l'intention de l'accomplir, le sacrement serait tout à fait nul.

XXXVII. Dans le chapitre IV, on traita de la contrition. Luther et Calvin disaient que la contrition était le fruit de la foi justifiante, et ils niaient, en conséquence, qu'elle fît partie de la pénitence. Luther disait, en outre, que la véritable contrition n'est point la haine et la détestation de la vie passée, mais l'amour de la justice et la vie nouvelle : il ajoutait que la tristesse qu'on ressent pour les péchés commis rend l'homme hypocrite, et même davantage pécheur, etc.; que la meilleure pénitence, c'est une vie nouvelle [1] Chemnitz et Calvin désavouèrent cependant cette autre fausse assertion : ils admettaient que le pécheur, pour obtenir le pardon, devait détester ses fautes, l'Ecriture étant trop claire sur ce point : « Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, dans les larmes et les gémissements; brisez vos cœurs, et non vos vêtements, et convertissez-vous au Seigneur votre Dieu, parce qu'il est bon et miséricordieux [2], etc. Il n'est personne qui fasse

Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo, non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ (*scil. aquæ*), principalius tamen virtute formæ, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam et remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ : tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiæ : et sic patet, quod remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, secundum quod virtus; principalius tamen secundum quod est sacramentum.

1. Facit hominem hypocritam, immo magis peccatorem, etc., optima pœnitentia nova vita.

2. Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, et in fletu, et in

pénitence de son péché, en disant : qu'ai-je fait, hélas [1]? Je repasserai en moi-même devant vous toutes mes années dans l'amertume de mon âme [2] » Cette même vérité est enseignée par tous les saints Pères. Saint Cyprien dit : « Voyez avec douleur les péchés dont vous vous êtes rendus coupables [3] » Saint Ambroise [4], saint Chrysostome [5], saint Jérôme [6], saint Augustin [7], saint Grégoire [8], et autres tiennent le même langage.

XXXVIII. Il n'est point douteux que, dans la contrition, ne doive entrer nécessairement la résolution de mener une vie nouvelle; mais cette résolution ne fait point partie distincte du sacrement; elle fait un même tout avec la contrition. Quant à savoir si le bon propos doit être explicite, plusieurs auteurs disent qu'il suffit qu'il soit implicite ; néanmoins Bellarmin (*De pœnit.*, lib. II, c. VI), d'accord avec Pierre Lombard, Alexandre de Halès, saint Thomas, Scot et l'opinion commune, tient qu'il doit être explicite et formel ; et cette doctrine doit être suivie, puisqu'il s'agit de la validité du sacrement, vu la proposition 1re condamnée par Innocent XI : d'autant plus que le concile, dans la définition qu'il donne de la contrition, fait aussi, comme nous le verrons, entrer le ferme propos : « La contrition est une détestation, etc., avec un ferme propos de ne plus pécher [9] »

XXXIX. Du reste, quoi que puissent dire les novateurs, le concile, dans son chapitre IV, déclare que « la contrition est la douleur et la détestation du péché commis, avec la résolution de ne plus pécher. » Il ajoute que la contrition a été reconnue de tout temps comme nécessaire pour obtenir le pardon, et qu'elle prépare l'homme à la rémission des péchés, si elle est jointe à la

planctu, et scindite corda vestra, et non vestimenta vestra; et convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, etc. (*Joel*, II, 12 et seq.)?

1 Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato, dicens : Quid feci (*Jerem.*, VIII, 6)?

2. Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ (*Isai.*, XXXVIII, 15).

3. Dolentes peccata vestra perspicite (*Serm. de lapsis*).

4. Lib. II, *De pœnit.* — 5. Lib. I, *De compunct.* — 6. In cap. XXXI, *Hierem.* — 7. *Ench.*, c. LXV. — 8. Hom. XXIV, *in Evangelia*.

9. Contritio est detestatio, etc., cum proposito non peccandi de cetero.

confiance dans la miséricorde divine et avec le désir d'accomplir tout ce qui est requis pour la réception du sacrement. Puis il déclare que la contrition n'est pas une pure cessation du péché avec un commencement de nouvelle vie, mais bien aussi une haine de la vie passée. Il dit encore que, si quelquefois la contrition, rendue parfaite par la charité, réconcilie l'homme avec Dieu avant même le sacrement, néanmoins la réconciliation n'est attribuée à la contrition qu'à raison du vœu ou désir du sacrement, qui s'y trouve renfermé au moins implicitement. Le concile dit de plus, que la contrition imparfaite, nommée *attrition*, laquelle naît communément de la laideur du péché ou de la crainte des peines de l'enfer, pourvu qu'elle exclue la volonté de pécher et soit accompagnée de l'espérance du pardon, est un don de Dieu, avec lequel le pénitent s'ouvre un chemin vers la justice. Et bien que cette attrition, sans le sacrement, ne soit point suffisante pour justifier, elle dispose néanmoins à obtenir la grâce dans le sacrement. On voit par là combien est fausse et calomnieuse cette accusation dirigée par quelques-uns contre les auteurs catholiques, d'enseigner que le sacrement de la pénitence confère la grâce au pénitent sans aucun bon mouvement de celui-ci, ce qui n'a jamais été enseigné ni admis dans l'Eglise. Le chapitre se termine par la déclaration qu'il est faux que la contrition soit extorquée et forcée; qu'elle est au contraire volontaire et libre.

XL. Voici les paroles du concile dans ce chapitre IV : « La contrition, qui tient la première place parmi les actes du pénitent, est une douleur intérieure et une détestation du péché que l'on a commis, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir. Or, ce mouvement de contrition a été nécessaire de tout temps pour obtenir le pardon des péchés, et il sert de préparation à la rémission des péchés dans l'homme tombé après son baptême, s'il est accompagné de confiance en la miséricorde divine, et du désir sincère de faire tout ce qui est d'ailleurs requis pour recevoir comme il faut le sacrement de pénitence. Le saint concile déclare, en conséquence, que cette contrition ne renferme pas seulement la cessation du péché, le

dessein et même le commencement d'une vie nouvelle ; mais qu'elle comprend de plus la détestation de la vie passée, d'après cette parole du Prophète : « Rejetez loin de vous toutes les prévarications dont vous vous êtes rendus coupables, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. » Et certes, si l'on fait réflexion sur ces cris de douleur qu'ont laissé échapper les saints : « C'est contre vous seul que j'ai péché, c'est en votre présence que j'ai commis le mal ; — Je me suis épuisé à force de gémir, chaque nuit j'arrose mon lit de mes pleurs ; — Je repasserai devant vous ma vie entière dans l'amertume de mon âme, » et sur d'autres paroles semblables, on comprend sans peine qu'elles avaient pour principe une haine formelle de la vie passée et une vive détestation des péchés commis. Le saint concile déclare, en outre, que, quoique la contrition puisse être parfaite par son motif, qui serait alors la charité, et qu'ainsi elle réconcilie quelquefois l'homme avec Dieu avant qu'il ait reçu par le fait le sacrement de pénitence, on ne doit pourtant pas attribuer cette réconciliation à la contrition elle-même, indépendamment du vœu que renferme cette contrition de recevoir le sacrement. Quant à la contrition imparfaite, qu'on appelle attrition, et qui a pour motif ordinaire, soit la considération de la laideur du péché, soit la crainte des peines de l'enfer, si elle exclut la volonté de pécher et qu'elle renferme l'espérance du pardon, le saint concile déclare que non-seulement cette sorte de contrition ne rend pas l'homme hypocrite ni plus grand pécheur, mais qu'elle est même un don de Dieu, et l'effet du mouvement de l'Esprit-Saint, qui, sans habiter encore le cœur du pénitent, le touche cependant, et lui ouvre les voies de la justification. Et quoiqu'elle ne puisse le justifier par elle-même sans le sacrement de pénitence, elle ne l'en dispose pas moins à obtenir la grâce de Dieu dans ce sacrement. Car ce fut cette crainte qui, en ébranlant les Ninivites à la prédication et aux menaces de Jonas, leur fit faire pénitence et obtenir miséricorde du Seigneur. C'est donc contre toute vérité, comme contre toute justice, que certaines gens accusent les écrivains catholiques d'enseigner que le sacrement de pénitence

confère la grâce sans que ceux qui la reçoivent y coopèrent en rien, ce qui, de tout temps, a été contraire à la doctrine et aux sentiments de l'Eglise; et il n'est pas moins faux que la contrition soit, comme on voudrait aujourd'hui le faire croire, un acte contraint ou forcé, et non volontaire et libre [1] »

XLI. A ce chapitre IV correspond le canon V, qui porte : « Si quelqu'un dit que la contrition à laquelle on parvient par la discussion, le dénombrement de la détestation de ses péchés, quand, repassant en son esprit les années de sa vie dans l'amertume

1. Contritio, quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur. Declarat igitur sancta synodus, hanc contritionem, non solum cessationem a peccatis, et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed etiam veteris odium continere, juxta illud : Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum, et spiritum novum. Et certe qui illos sanctorum clamores consideravit : Tibi soli peccavi, et malum coram te feci : Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum : Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ, et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio, et ingenti peccatorum detestatione manasse. Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ; declarat non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pœnitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre : quod nunquam Ecclesia docuit, nec sensit. Sed et falso docent, contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam.

de son âme, on vient à peser la grièveté, la multitude et la difformité de ses péchés, et le danger où l'on a été de perdre le bonheur éternel, et d'encourir la damnation éternelle : qu'une telle contrition, avec la résolution de mener une meilleure vie, n'est pas une douleur véritable et utile, et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur ; enfin, que c'est une douleur forcée et non pas libre : qu'il soit anathème [1] »

XLII. Ici vient se placer cette grande question : si, pour recevoir le sacrement de la pénitence, il suffit de l'attrition ; et si l'attrition requiert *l'amour commencé?* Touchant cet amour commencé, il faut savoir qu'Alexandre VII, par son décret publié en 1657, défendit, sous peine d'excommunication, « de taxer d'erreur, ou de toute autre note théologique, l'une ou l'autre opinion, soit celle qui nie la nécessité d'un certain amour de Dieu conçu dans l'attrition par l'effet de la crainte de l'enfer, opinion qui paraissait alors la plus commune parmi les théologiens ; soit celle qui affirme la nécessité de cet amour [2]. » Du reste, à présent, les théologiens sont d'accord pour affirmer que l'attrition suffit, mais qu'en outre elle requiert l'amour commencé, puisqu'on ne peut mettre en doute qu'une des dispositions nécessaires à la justification du pécheur (comme l'enseigne le concile de Trente dans sa session VI, chapitre VI), c'est que « l'on commence à aimer Dieu comme source de toute justice, et qu'on se porte par ce motif à

1. Si quis dixerit eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illam esse dolorem coactum, et non liberum ac voluntarium : anathema sit.

2. Ne quis audeat alicujus theologicæ censuræ, alteriusve injuriæ nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in attritione ex metu gehennæ concepta, quæ hodie inter scholasticos communior videtur : sive asserentem dictæ dilectionis necessitatem.

haïr et à détester ses péchés [1] » Mais la difficulté est de savoir si cet amour commencé doit être cette charité prédominante par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses, comme le veulent Juénin, Bon de Merbes, Habert, Morin, Concina et Antoine. L'opinion la plus commune est qu'une telle charité n'est point exigée; c'est ce qu'enseignent Gonet, Melchior Cano, la Théologie de Périgueux, Tournely, Colet, Cabassut, Wigandt et grand nombre d'autres. Benoît XIV (*De synod.*, lib., VII, cap, XIII), assure que, depuis le concile de Trente, toutes les écoles ont reçu avec applaudissement cette doctrine. La raison en est que, si, dans l'attrition, on requérait l'amour divin *super omnia*, le sacrement de pénitence ne serait plus un sacrement des morts, mais des vivants, puisque tous les pénitents approcheraient de ce sacrement étant déjà en état de grâce; car toute contrition qui naît de la charité prédominante efface les péchés et est une vraie contrition, comme l'enseigne saint Thomas (*Suppl.*, q. 5, a 3). Et cela a lieu toutes les fois que l'homme est plus touché de la perte de la grâce que de celle de tout autre bien. Or, une pareille contrition, étant une vraie contrition, efface les péchés, quelque faible que soit la chaleur [2] Et saint Thomas l'entend ainsi avant même qu'on reçoive le sacrement, comme il s'en explique ailleurs : « La contrition seule suffit pour qu'on obtienne la rémission de ses péchés, mais pourvu qu'avant d'être absous, on forme le vœu de recevoir ce sacrement [3] » Cela est confirmé par les paroles même du concile : « Quoique la contrition puisse être parfaite par son motif, qui serait alors la charité, et qu'ainsi elle réconcilie quelquefois l'homme avec Dieu, avant qu'on ait reçu par le fait ce sacrement, etc. [4] » En vain dirait-on que le concile, en

1. Deum tanquam justitiæ fontem diligere incipiat, ac propterea moveatur adversus peccata per odium aliquod et detestationem.

2. Quantumvis parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

3. Per solam contritionem remittitur peccatum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto (*Quodlib.* IV, a. 1).

4. Etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, etc.

parlant de la contrition parfaite par la charité, *caritate perfectam*, n'entend point un amour faible ou médiocre pour Dieu, mais un amour intense et fervent : car la ferveur n'appartient pas à l'essence de la contrition, ni même à sa perfection, mais seulement à son degré, *statum*, comme dit saint Thomas, ou à son mode; cette faveur n'étant qu'une circonstance qui vient se joindre accidentellement à la substance de la contrition, d'après ce principe que le plus et le moins ne changent point l'espèce [1]. »

XLIII. Que le concile,en parlant de la contrition, qu'il appelle *caritate perfectam*, n'entende point parler de la charité intense, mais simplement de la contrition qui naît de la charité prédominante, c'est ce qui paraît par le contexte même de ses paroles ; car il distingue la contrition *parfaite*, qui naît de la charité (*caritate perfectam*), de la contrition imparfaite qui naît de l'horreur du péché et de la crainte de l'enfer : « Quant à la contrition imparfaite, qu'on appelle attrition, et qui a pour motif ordinaire, soit la considération de la laideur du péché, soit la crainte des peines de l'enfer [2],.... » et il dit, de cette dernière, que,bien qu'elle soit un don de Dieu et qu'elle prépare à recevoir la justification, elle ne peut,en-dehors du sacrement, produire la grâce. Ensuite, que toute contrition, même faible, justifie, c'est certain, pourvu qu'elle soit un acte de pure charité; car la charité ne peut habiter là où se trouve le péché, c'est-à-dire avec la haine de Dieu, comme l'atteste l'Écriture : « J'aime ceux qui m'aiment [3] » « Si quelqu'un m'aime, mon père l'aimera [4] » « Tous ceux qui aiment sont nés de Dieu [5] » C'est ce qu'enseignent généralement les saints Pères et les théologiens, avec saint Thomas qui dit : « La charité ne peut subsister avec le péché mortel [6]. » Et ici, par charité le saint ne

1. Plus et minus non variant speciem.
2. Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quia vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, vel pœnarum metu concipitur.
3. Ego diligentes me diligo (*Prov.*, VIII, 17).
4. Qui diligit me, diliget eum pater meus (*Joan.*, XIV, 21).
5. Omnis qui diligit, ex Deo natus est (I *Joan.*, IV, 1).
6. Caritas non potest esse cum peccato mortali (2-2, q. 45, a. 4).

peut entendre la charité intense ; car il dit ailleurs : « L'acte du péché mortel est incompatible avec la charité, laquelle consiste à aimer Dieu par-dessus tout [1] » Et,dans un autre endroit (2, 2, q. 41, a. 8, ad 2), il dit que la charité parfaite, c'est-à-dire intense, ne diffère en rien dans son essence de l'imparfaite : « La charité parfaite et l'imparfaite ne diffèrent pas quant à leur essence, mais quant à leur manière d'être [2]. »

XLIV Ce point est encore éclairci par la trénte-deuxième proposition de Baïus, que Grégoire XIII a condamnée, et dont voici les termes : « La charité, qui est la plénitude de la loi, n'est pas toujours accompagnée de la rémission des péchés [3] » L'amour qui est *plenitudo legis*, c'est-à-dire qui est suffisant pour accomplir le précepte de la charité, est certainement celui par lequel on aime Dieu par-dessus toutes choses, comme tous les docteurs l'enseignent avec saint Thomas, qui, en expliquant le précepte, « Vous aimerez le Seigneur, votre Dieu de tout votre cœur [4], » dit : « En nous prescrivant d'aimer Dieu de tout notre cœur, on donne à entendre qu'il nous faut aimer Dieu par dessus toutes choses [5]. » Ce point donc établi, que la charité prédominante, quoique faible, ne peut subsister avec le péché, il est également certain que toute contrition, laquelle est aussi un acte formel de charité, efface le péché. D'où il suit que, si l'on voulait que l'amour commencé requis pour l'attribution fût un amour prédominant, tout pécheur alors irait à confesse déjà justifié, et le confesseur, en absolvant, ne ferait autre chose en substance, que de le déclarer absous, comme le prétendait Luther. Mais non, répliquent nos adversaires ; car le pécheur n'est jamais absous qu'en vertu de l'absolution sacramentelle

1. Actus peccati mortalis contrariatur caritati, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia (2-2, q. 24, a. 12).

2. Caritas perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed secundum statum.

3. Caritas illa, quæ est plenitudo legis, non semper est conjuncta cum remissione peccatorum.

4. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

5. Cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere.

dont il a le désir. Nous répondons que, de cette manière, le sacrement de la pénitence n'aurait jamais son effet, qui est de remettre les péchés dans le moment même où il est administré, comme on doit le dire de tout autre sacrement : ce qu'il ne convient ni d'affirmer ni de nier, sans preuves claires et positives de cette différence qu'aurait ce sacrement d'avec les autres. Si l'on se borne à demander dans l'attrition un amour commencé, qui ne soit ni parfait ni prédominant, mais seulement un commencement d'amour, selon les termes du concile, *Deum diligere incipiunt,* et qui soit une disposition à la justification, nous ne nous y refusons pas, et nous disons même que ce commencement d'amour est intrinsèquement et actuellement dans toute attrition, soit qu'elle vienne de la crainte des châtiments divins, « la crainte du Seigneur étant le commencement de la sagesse[1], » soit qu'elle naisse de l'espoir du pardon et de la béatitude, comme le dit saint Thomas : « Dès lors que nous espérons recevoir des biens de quelqu'un, nous commençons à l'aimer[2]. » Le cardinal Pallavicin (lib. VIII, cap. XIII) rapporte que quelques Pères, dans le concile, proposaient d'ajouter après ces mots : *diligere incipiunt,* « commencent à aimer, » ceux-ci : *per actum charitatis,* « par un acte de charité : » ce qui ne fut pas adopté.

XLV. Mais, abstraction faite des raisons que nous venons d'exposer, notre doctrine se prouve par le texte même du concile de Trente, au chapitre IV. Luther, comme nous l'avons vu, parlant de l'attrition conçue par la crainte de l'enfer, disait qu'une telle attrition rendait l'homme plus coupable. C'est une erreur : si cet homme détestait le péché par crainte de l'enfer, de telle sorte qu'il s'abandonnerait au péché dans le cas où l'enfer n'existerait pas, sans doute une pareille crainte le rendrait plus coupable ; mais si cette crainte exclut la volonté de pécher, et que le pécheur déteste ses fautes commises à cause de l'enfer qu'elles ont mérité, non-seulement il ne pèche pas, mais il fait un acte

1. Timor Domini initium dilectionis erit (*Eccli.*, XXV, 16).
2. Ex hoc quod per aliquem speramus bona, incipimus ipsum diligere 1-2, q. 40, a. 7).

louable, qui est un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit-Saint, et qui dispose l'homme à obtenir la grâce dans le sacrement : « Et quoiqu'elle (l'attrition) ne puisse le justifier par elle-même sans le sacrement de pénitence, elle ne l'en dispose pas moins à obtenir la grâce de Dieu dans ce sacrement[1] » Il est vrai que d'abord on avait mis *sufficit*, mais les Pères n'hésitèrent pas à remplacer ce mot par *disponit*, parce qu'au fond il a la même force ; car ce *disponit* (comme le remarquent le P Gonet et autres) ne saurait s'entendre de la disposition éloignée, puisque le concile venait de déclarer que l'attrition « conçue par la crainte de l'enfer[2], » était un don de Dieu et une impulsion de l'Esprit-Saint, et, par conséquent, une disposition pour la justification. En disant donc qu'elle dispose à recevoir la grâce de Dieu dans le sacrement[3], le concile paraît avoir voulu parler de la disposition prochaine. Et cela ressort plus clairement de l'enchaînement des pensées : si, en effet, le concile avait entendu parler de la disposition éloignée, il n'eût pas été exact de dire : « Et quoiqu'elle ne puisse le justifier sans le sacrement, elle le dispose néanmoins à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement[4]; il eût fallu mettre plutôt : *Et quamvis sine sacramento non disponat ad gratiam, tamen in sacramento disponit ad illam impetrandam.* » Donc, puisqu'il a dit : « Bien que l'attrition sans le sacrement ne puisse amener le pécheur à la justification, » on peut penser que le concile, en rapprochant les uns des autres les termes de son décret, a voulu dire que, dans le sacrement, elle justifiait le pécheur, et, par conséquent, qu'il a parlé de la disposition prochaine, et non de la disposition éloignée.

XLVI. Cette interprétation est confirmée par ce qui suit presque immédiatement : « C'est donc une imputation aussi fausse

1. Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.

2. Ex metu gehennæ.

3. Tamen ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit.

4. Et quamvis sine sacramento ad justificationem perducere nequeat, tamen ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit.

que calomnieuse, que le reproche que font quelques-uns aux écrivains catholiques d'attribuer au sacrement de pénitence la vertu de conférer la grâce sans qu'il soit besoin pour ceux qui le reçoivent de produire aucun bon mouvement; ce que l'Eglise de Dieu n'a jamais enseigné ni pensé [1]. » Luther et les hérétiques n'ont point calomnié les catholiques sur ce qu'ils disaient que la grâce était conférée aux pécheurs contrits, mais sur ce qu'ils disaient qu'elle était accordée aux pécheurs qui avaient l'attrition, parce que celle-ci est un bon mouvement qui dispose à recevoir la grâce du sacrement, et cela en opposition à ce que disait Luther : « La tristesse qui a pour cause la considération de la laideur du péché, de la perte de la béatitude, etc., rend le pécheur plus coupable qu'il n'était déjà, et ce n'est qu'indignement que de telles personnes peuvent recevoir l'absolution [2] » C'est pourquoi il réprouve ceux « qui appellent cette attrition une disposition prochaine à la contrition [3]. » Voilà donc ceux que le concile dit avoir été calomniés par les hérétiques, à savoir ceux qui enseignent que cette attrition dispose d'une manière prochaine (non d'une manière éloignée) à la contrition [4] ; et c'est bien certainement dans ce sens que parle le concile (à moins qu'on ne veuille que, dans le même article, il parle tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre), quand il dit que l'attrition dispose à obtenir la grâce [5]. C'est ainsi que raisonne fort pertinemment la Théologie de Périgueux, et je ne vois pas comment les adversaires peuvent échapper à cet argument. Ajoutons à cela ce qu'enseigne saint Thomas sur le baptême : les dispositions pour recevoir la grâce dans le baptême sont les mêmes que celles qui sont requises pour la recevoir dans le sacrement de la pénitence ; et saint Thomas dit, d'accord avec Gonet, Soto, Cano, et le commun des

1. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre ; quod nunquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit.

2. Tristitia ob fœditatem peccatorum, amissionem beatitudinis, etc., facit magis peccatorem ; et tales indigne absolvuntur.

3. Qui vocant attritionem hanc proxime disponentem ad contritionem.

4. Qui vocant attritionem hanc proxime (non remote) disponentem ad contritionem.

5. Ad gratiam impetrandam disponit.

théologiens, qui tous à peu près sont unanimes sur ce point : « Pour qu'un homme se prépare à recevoir la grâce dans le baptême, la foi est requise préalablement de sa part, mais non tout de suite la charité, parce qu'il lui suffit d'abord de l'attrition, quand même la contrition lui manquerait [1] »

XLVII. J'avais déjà dit au long tout cela dans ma Théologie morale, mais il était nécessaire de le répéter ici, comme étant propre à la matière en question. Du reste, c'est une controverse qui importe peu pour la pratique ; car il est hors de doute que le pénitent doit s'efforcer, en s'approchant de ce sacrement, d'obtenir la contrition la plus parfaite, afin d'assurer davantage la rémission de ses péchés, de même que le prêtre de son côté doit l'exhorter et l'aider à produire les actes les plus parfaits de contrition et de charité (*a*). Mais le sentiment que nous avons adopté peut servir au moins à nous empêcher de désespérer du salut de ces pécheurs, dont on peut facilement douter, à cause du nombre et de l'énormité de leurs fautes, qu'ils puissent, en recevant le sacrement, parvenir à avoir la charité prédominante. Il y a encore beaucoup d'autres questions à étudier sur cette matière ; mais elles appartiennent plutôt à la morale qu'au dogme, et je les ai déjà traitées dans ma Théologie morale.

Chapitre VI. — De la confession.

XLVIII. Dans le chapitre V, il est traité de la confession, et il est dit que l'Eglise a toujours entendu qu'en instituant ce sacrement, Dieu a institué aussi la confession entière des péchés ; puisque Jésus-Christ a laissé les prêtres pour ses vicaires, afin que, comme juges, ils remettent ou retiennent les péchés : car ils

1. Ad hoc ut homo se præparet ad gratiam in baptismo, præexigitur fides, sed non charitas ; quia sufficit attritio præcedens, etsi non contritio (S. *Thom.*, in IV *Sent.*, dist. 6, quæst. 1, ad 2).

a). L'édition italienne porte ; *Nè il confessore dee per sua parte insinuargli li atti più perfetti di contrizione e di carità.* C'est un contre-sens que saint Alphonse désavouerait tout le premier. (Voir *Praxis confessor.*, c. I, n. 10).
(*Note de l'éditeur.*)

ne pourraient, dans un tel jugement, donner l'absolution ou la refuser à leurs pénitents, et leur prescrire la satisfaction convenable, sans connaître d'abord exactement leurs fautes. C'est pourquoi les chrétiens sont tenus de confesser toutes les fautes secrètes qu'ils trouvent dans leur conscience même, avec toutes les circonstances qui peuvent en changer l'espèce. Quant aux fautes vénielles, quoiqu'on fasse bien de les confesser, on peut néanmoins les omettre et les expier par d'autres moyens. Le concile dit encore que la confession publique, si elle n'est pas interdite, n'est point prescrite non plus, tandis que la confession secrète est ordonnée : il condamne l'erreur de ceux qui disent que la confession a été inventée par le concile de Latran, qui n'a point établi le précepte de la confession, mais seulement a enjoint à chaque fidèle de se confesser au moins une fois l'an dans le temps de carême, comme cela se pratique. Voici les paroles du concile :

« En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence que nous avons expliquée, l'Eglise universelle a toujours entendu que la confession de tous les péchés a été dès lors aussi instituée par Notre-Seigneur, et qu'elle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui ont péché depuis leur baptême. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ, devant quitter la terre pour monter au ciel, a laissé les prêtres pour être ses vicaires, c'est-à-dire pour juger et présider à sa place ; en sorte que les fidèles sont obligés de leur déférer tous les péchés mortels où ils seront tombés, pour qu'en vertu du pouvoir des clefs dont les prêtres sont investis, ils puissent, par une juste sentence, leur remettre ou leur retenir leurs péchés. Car il est manifeste qu'ils ne pourraient pas porter ce jugement, s'ils n'avaient auparavant instruit la cause, ni garder l'équité dans l'injonction des pénitences, si on ne leur faisait connaître ses péchés que d'une manière générale, au lieu de le faire en particulier et en détail. Il suit de là que les pénitents doivent dire en confession tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables après une exacte discussion de leur conscience, quand même il s'agirait de péchés secrets, ou commis seulement contre les deux derniers comman-

dements de Dieu : car ces péchés sont quelquefois plus graves, et en même temps plus dangereux que les péchés publics, quant aux péchés véniels, qui ne nous font pas perdre la grâce de Dieu, et dans lesquels il nous est plus ordinaire de tomber, quoiqu'on fasse bien, et qu'il soit fort utile et fort sage de s'en confesser, comme le fait voir l'usage des personnes pieuses, on peut néanmoins sans péché les supprimer en confession, et les expier par plusieurs autres moyens. Mais comme tous les péchés mortels, même de simple pensée, rendent les hommes enfants de colère et ennemis de Dieu, il est nécessaire, pour en obtenir le pardon, de le demander à Dieu par une confession humble et sincère.

« C'est pourquoi, lorsque les fidèles confessent avec soin tous les péchés qui se présentent à leur mémoire, ils en obtiennent, sans aucun doute, le pardon général de la divine miséricorde. Mais s'ils font autrement, et qu'ils retiennent sciemment quelques-uns de leurs péchés, ils ne présentent rien à la bonté divine qu'elle puisse leur remettre par le ministère du prêtre.

1. Ex institutione sacramenti pœnitentiæ jam explicata, universa Ecclesia semper semper intellexit institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessarium existere : quia Dominus noster Jesus Christus e terris ascensurus ad cœlos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam præsides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint; quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuncient. Constat enim sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur oportere a pœnitente omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habet, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi præcepta commissa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis quæ in manifesto admittuntur : nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentius labimur, quamquam recte et utiliter, citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat; taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines iræ filios, et Dei inimicos reddant; necesse est omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quærere.

Car si un malade rougit de découvrir sa plaie à son médecin, celui-ci ne pourra pas guérir par son art un mal qu'il ne connaîtra pas. Il s'ensuit encore qu'il faut également expliquer en confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que sans cela les péchés ne seraient ni complétement exposés par les pénitents, ni suffisamment appréciés par les juges, qui ne pourraient alors, ni juger comme il faut de leur grièveté, ni leur appliquer une pénitence convenable. Il est donc tout à fait déraisonnable de dire que ce détail de circonstances a été inventé par des gens qui ne savaient que faire, ou qu'il suffit pour toutes ces circonstances de dire que c'est contre son frère qu'on a péché. C'est de plus une impiété d'ajouter que la confession prescrite en ces termes est d'une pratique impossible, ou de la présenter comme le bourreau des consciences: car il est constant que tout ce que l'Eglise demande des pénitents, c'est qu'après s'être examinés avec soin, et avoir sondé tous les plis et replis de leur conscience, ils fassent la confession des péchés par lesquels ils se souviennent d'avoir offensé mortellement leur Seigneur et leur Dieu. Quant aux autres péchés qui ne se présentent pas à l'esprit après cet examen, ils sont censés compris en général dans la même confession; et c'est pour ces péchés que nous disons avec foi comme le prophète : « Purifiez-moi, Seigneur, de mes péchés cachés. » Cependant, par cette difficulté même qu'elle présente, et par la honte qu'on éprouve à découvrir ses fautes, la confession pourrait paraître un joug pénible, si ce joug n'était allégé par tant d'avantages et de consolations que l'absolution procure immanquablement à tous ceux qui reçoivent ce sacrement avec les dispositions requises.

Itaque, dum omnia quæ memoriæ occurrunt peccata, Christi fideles confiteri student, procul dubio omnia divinæ misericordiæ ignoscenda exponunt : qui vero secus faciunt, et scienter aliqua retinent, nihil divinæ bonitati per sacerdotem remittendum proponunt. Si enim erubescat ægrotus vulnus medico detegere, quid ignorat, medicina non curat. Colligitur præterea etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant : quod sine illis peccata ipsa neque a pœnitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant : et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et pœnam quam oportet pro

» Quant à la pratique de se confesser secrètement au prêtre seul, bien que Jésus-Christ n'ait pas défendu de faire la confession publique de ses fautes, soit pour s'en punir soi-même et s'en humilier, soit pour servir d'exemple aux autres et faire satisfaction à l'Eglise qu'on aurait scandalisée, il n'y a pas cependant de précepte divin qui en fasse une obligation, et il ne serait guère à propos d'ordonner par une loi humaine de faire la confession publique de ses péchés, surtout si ces péchés étaient secrets. Puisque la confession secrète sacramentelle, qui a été pratiquée dans l'Eglise dès les commencements comme elle l'est encore aujourd'hui, a de tout temps été recommandée d'un accord unanime par tous les saints Pères même les plus anciens, par cela seul est convaincue de fausseté et de calomnie la prétention de ceux qui ne rougissent pas de présenter la confession comme une invention humaine, contraire au précepte divin, et qui aurait pour première origine le décret porté au concile de Latran. Car ce que l'Eglise a décrété dans ce concile, ce n'est pas précisément l'obligation imposée aux fidèles de se confesser, puisqu'elle savait bien que cette obligation était déjà établie et certaine de droit divin; mais l'obligation imposée à tous les fidèles de se confesser au moins une fois l'année, dès qu'ils sont parvenus à l'âge de discrétion. De là, cette coutume salutaire observée dans toute l'Eglise avec

illis pœnitentibus imponere : unde alienum a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est confessionem, quæ hac ratione fieri præcipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare : constat enim nihil aliud in Ecclesia a pœnitentibus exigi, quam ut postquam quisque diligentibus se excusserit, et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit : reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur, pro quibus fideliter cum propheta dicimus : Ab occultis meis munda me, Domine. Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas, ac peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis, et consolationibus levaretur, quæ omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus per absolutionem certissime conferuntur.

tant d'avantages pour les âmes, de se confesser dans le saint temps du carême, qui est plus particulièrement un temps de salut : coutume que ce concile approuve extrêmement et sanctionne lui-même, comme favorable à la piété et digne d'être conservée[1]. »

XLIX. A ce chapitre V se joint le canon 6, où il est dit : « Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ou ait été instituée, ou soit nécessaire de droit divin ; ou qu'il dise que la coutume de se confesser secrètement à un prêtre seul, coutume que l'Eglise catholique a toujours observée dès le commencement, et qu'elle observe encore aujourd'hui, soit contraire à l'institution et aux prescriptions de Jésus-Christ, et ne soit qu'une institution des hommes ; qu'il soit anathème[2]. »

L. A ce même chapitre appartient le canon 7, qui porte : « Si quelqu'un dit que pour obtenir la rémission de ses péchés dans le sacrement de pénitence, il n'est pas nécessaire de droit divin

1. Cæterum quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit quin aliquis in vindictam suorum scelerum, et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem delicta sua publice confiteri possit : non est tamen hoc divino præcepto mandatum : nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda, unde cum a sanctissimis antiquissimis patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper commendata ; manifeste refellitur inanis eorum calumniæ, qui eam a divino mandato alienam, et inventum humanum esse, atque a patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse docere non verentur : neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium, et institutum esse intellexerat ; sed ut præceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur ; unde jam in universa Ecclesia, cum ingenti animarum fidelium fructu, observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore quadragesimæ : quem morem et sancta synodus maxime probat, et amplectitur, tanquam pium, et merito retinendum.

2. Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino ; aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit, et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum : anathema sit.

de confesser en détail tous les péchés mortels dont on se souvient après un examen sérieux et diligent, fussent-ils secrets et contre les deux derniers commandements de Dieu, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché; mais qu'une confession semblable n'est bonne que pour instruire et consoler le pénitent, et qu'elle n'a été pratiquée autrefois que pour satisfaire à des prescriptions canoniques; ou bien encore si quelqu'un dit que ceux qui s'appliquent à confesser tous leurs péchés ne veulent rien laisser à pardonner à la divine miséricorde; enfin, qu'il n'est pas permis de confesser ses péchés véniels; qu'il soit anathème [1]. »

LI. Quelques-uns disent que les novatiens, les montanistes et les wiclefistes ont nié l'existence du sacrement de pénitence. Cela n'est pas exact. Ces sectaires ont nié seulement que l'Eglise eût le pouvoir d'absoudre les péchés trop énormes, sans nier ce pouvoir sur les péchés ordinaires. L'auteur de cette hérésie fut l'impie Montan qui, par ressentiment de n'avoir pu obtenir un évêché, commença à répandre ses rêveries vers l'an 171 et à faire le prophète. Il s'adjoignit pour cette œuvre deux femmes, Priscille et Maximille, qui prophétisaient aussi. Il eut beaucoup de partisans, mais il se vit condamné par deux conciles. Il disait que l'Eglise peut remettre les péchés légers, mais non les grands; et c'est ce que soutenait aussi Tertullien (*De pudic.*, cap. II), après s'être fait disciple de Montan. Celui-ci, grâce aux intrigues de Novat, fut élu pape par trois évêques et fut le premier antipape (*a*).

1. Si quis dixerit, in sacramento pœnitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino, confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta; et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pœnitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia : anathema sit.

a). Il y a nécessairement ici une lacune. Ce n'est pas Montan, mort l'an 212, mais Novatien que Novat fit élire pape vers l'an 251 pour l'opposer au pape saint Corneille. (*Note de l'éditeur.*)

LII. Quant à Jean Wiclef, il disait qu'un tel pouvoir n'est point fondé sur les livres sacrés, mais qu'il a été donné aux prêtres par le Pape dans le concile de Latran. Erasme de Rotterdam disait la même chose[1] Les calvinistes ont entièrement supprimé la confession du nombre des sacrements. Les luthériens l'ont aussi abolie, mais non totalement. Du reste, Luther, sur le sujet de la confession, a changé mille fois d'opinion ; mais enfin, dans les articles de Smalcalde, il dit que la confession des péchés était utile, sans être nécessaire, et qu'il suffisait qu'on la fît à Dieu ; encore moins pensait-il qu'il fût nécessaire de détailler le nombre de ses péchés graves, et Mélanchthon soutint la même opinion dans sa Confession d'Augsbourg. Calvin (Inst., lib. III, cap. VI, § 7), ne doute pas que la confession soit d'origine divine, et que l'usage en remonte anx premiers temps ; mais il prétend qu'on peut, d'un autre côté, facilement prouver que cet usage était anciennement libre, et non obligatoire. Chemnitz dit qu'il suffit de se confesser en termes généraux de ses péchés sans les spécifier.

LIII. Mais la nécessité et l'obligation de la confession des péchés mortels sont bien établies par ces paroles de l'Evangile de saint Jean (XX, 23) : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur, etc.* Nos adversaires ne nient pas d'ailleurs que, par ces paroles, le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir n'ait été donné ; mais ils n'entendent par là que le simple ministère d'annoncer le pardon ou la damnation aux pécheurs. Cependant lier et délier ne signifient pas annoncer et déclarer, mais imposer des liens ou les ôter. Et comment des juges pourront-ils les ôter justement, si d'abord ils n'en prennent connaissance? Or, que les prêtres soient juges, c'est ce qu'ont reconnu les saints Pères, saint Chrysostome (*De sacerd.*, lib. III), saint Grégoire de Nazianze (*Orat. ad cives*), saint Ambroise (*De pœn.*, lib. I, cap. II), saint Jérôme (Ep. *ad Heliod.*), saint Augustin (*De civit. Dei*, lib. XX, cap. IX), saint Innocent Ier (Ep. I, *ad Decent.*, cap. VII), saint Grégoire (Hom. 26, *in Evang.*). Que si le prêtre, en donnant

1. *Adn. ad ep. S. Hier.* ad Ocean. et *Adnot. ad cap.* XIX *Actor.*

l'absolution, ne remettait pas réellement les péchés, mais annonçait seulement la promesse que Dieu fait de les remettre, les sourds et ceux qui sont privés de leurs sens, ne pourraient être absous; et cependant il est certain qu'ils peuvent l'être, comme le déclare le 1er concile d'Orange (c. 12), et le 4e (ou 3e) de Carthage, ainsi qne saint Augustin (lib. I, *De adult.*, cap. ult.) et saint Léon (Epist. *ad Theodor.*). De plus, si l'absolution n'était pas un acte judiciaire, mais seulement une simple annonce de la promesse de Dieu, un acte semblable n'exigerait pas le ministère d'un prêtre; mais un simple laïque, ou une femme et même un infidèle pourraient s'en acquitter : conséquence, il est vrai, que les hérétiques ne font point difficulté d'accorder, mais qui contredit le sentiment de toute l'antiquité et l'usage constant de toutes les églises.

LIV. La nécessité de la confession se prouve encore par plusieurs passages de l'Ecriture; et d'abord par ce texte de saint Jean : « Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre, et pour nous purifier de toute iniquité[1] » Ces paroles doivent nécessairement s'entendre de la confession sacramentelle, puisqu'à elle seule se trouve attachée la promesse de la rémission des péchés : *Quorum remiseritis*, etc. Autrement, si les péchés étaient remis par toute confession faite à Dieu, où se trouverait la vérité de ces paroles, *quorum remiseritis*, etc. ? Et comment les prêtres pourraient-ils lier ou retenir, si le pénitent, en se confessant à Dieu, était absous par Dieu lui-même ?

LV. En second lieu, cette nécessité se prouve par ce passage des Actes : « Plusieurs de ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer ce qu'ils avaient fait[2]. » Luther explique ces mots *actus suos*, par les miracles que faisaient les fidèles; mais une telle interprétation est rejetée par les hérétiques eux-mêmes, tant elle paraît éloignée des paroles du texte. Chemnitz dit qu'ils confessaient quelques-uns de leurs péchés, mais

1. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus Deus, ut remittat peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate.
2. Multique credentium veniebant confitentes, et annuntiantes actus suos.

non pas tous ; Calvin répond de même : mais leur explication est évidemment impropre : *actus suos* ne veut pas dire quelques actes. Calvin réplique : « Nous lisons qu'ils ont fait une fois cette confession ; le Pape fait une loi de répéter la même action chaque année[1] » Mais de ce que le livre sacré n'en fait mention qu'une fois, nous ne devons pas conclure que les fidèles ne se soient pas confessés plusieurs fois.

LVI. Une troisième preuve se tire du texte de saint Jacques : « Confessez vos fautes l'un à l'autre[2] » Calvin prétend qu'il s'agit là de la confession que chacun doit faire à celui qu'il a offensé pour en obtenir le pardon ; bien qu'il avoue dans un autre endroit (Ins., l. IV, c. I, n. 22), que ces paroles concernent le pouvoir des clefs. Suivant Mélanchthon, ce passage s'entend de la confession de ses défauts, que l'on peut faire à un homme éclairé pour qu'il vous guide et prie pour vous. C'est ainsi que l'entendent ces nouveaux maîtres ; mais ce n'est pas là le sentiment des Pères, qui expliquent ce passage par la confession sacramentelle qui se fait aux prêtres : et non sans raison, puisque c'est immédiatement après avoir ordonné aux prêtres d'oindre les malades avec l'huile consacrée, afin que leurs péchés soient pardonnés, que saint Jacques ajoute ces mots : « Confessez vos fautes les uns les autres[3], » qui font voir que la confession devait se faire aux prêtres qu'il vient de nommer ; car, autrement, le mot « Confessez » serait une expression oiseuse, ou au moins sans liaison avec le reste.

LVII. Voici comment les saints Pères parlent de la confession sacramentelle qui se pratiquait dès les premiers siècles. Saint Irénée, au deuxième siècle, rapporte que quelques femmes se confessèrent des mauvaises pensées qu'elles avaient conçues en secret à l'égard d'un certain Marc, hérétique gnostique [4]. Par où l'on voit que dès lors on usait de la confession des péchés

1. Hoc semel legimus confessos esse, papæ lex quotannis repeti debet.
2. Confitemini alterutrum peccata vestra.
3. Confitemini ergo alterutrum, etc.
4. Confessæ sunt, se inflammatas valde illum dilexisse. (Lib. 1, *adv. hæres.*, cap. IX.)

secrets. Tertullien, au même siècle, dit que l'*exomologèse* consiste à confesser au Seigneur son péché, afin que par la confession on puisse obtenir la pénitence pour apaiser Dieu ; puis il ajoute : « Se prosterner aux pieds des prêtres, et s'agenouiller devant les amis de Dieu [1] » Ainsi il conseille de s'agenouiller aux pieds des prêtres, et il exhorte à n'en pas concevoir de honte : « La plupart ou essaient de se soustraire à ce devoir, comme pour ne pas se diffamer eux-mêmes, ou en diffèrent l'accomplissement d'un jour à l'autre, plus soucieux sans doute de leur honneur que de leur salut [2]. » Origène, toujours au même siècle, après avoir présenté les différents usages de l'Eglise pour la rémission des péchés, ajoute : « Il y a un septième moyen : » c'est quand le pécheur n'a point honte de confesser au prêtre » son péché, et qu'il lui en demande le remède [3] » Saint Basile disait de même : « De même que ceux qui sont affligés de maux corporels les découvrent à ceux qui possèdent l'art de les guérir ; ainsi doit-on faire la confession de ses péchés à ceux qui peuvent y apporter remède [4] »

LVIII. Ajoutons ce témoignage de saint Grégoire de Nysse ; « Montrez-lui hardiment les pensées les plus secrètes de votre âme, comme un malade le fait de ses entrailles à son médecin [5]. » Et celui-ci de saint Ambroise : « Si vous voulez être justifié, confessez vos fautes : l'humble aveu que l'on fait de ses péchés en dénoue les liens [6]. » Paulin, auteur de la *Vie de saint Ambroise*, rapporte que ce saint, toutes les fois que quelqu'un

1. Presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari (Lib. *De pœnit.*, cap. IX).

2. Plerosque hoc opus ut publicationem sui aut suffugere, aut de die in diem differre, præsumo, pudoris magis memores quam salutis. (Ibid. cap. X.)

3. Cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quærere medicinam. (Hom. 11, in Levit.)

4. Ut vitia corporis aperiunt iis qui rationem, qua ea curanda sunt, teneant ; eodem modo peccatorum confessio fieri debeat apud eos, qui ea possint curare. (In reg. brev. resp. 229.)

5. Audacter ostende illi quæ sunt recondita animi arcana, tanquam occulta viscera. (Orat. in eos qui al. acerb. judic.)

6. Si vis justificari, fatere delictum tuum ; solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum. (Lib. II. *De pœnit.*, cap. VI.)

lui avait confessé ses chutes pour recevoir la pénitence, versait tant de larmes qu'il l'obligeait d'en verser à son tour [1] Saint Jérôme écrivait de son côté : « Si quelqu'un se trouve mordu en secret par le serpent infernal, et qu'il refuse de montrer sa plaie à son docteur, celui-ci ne pourra lui rendre le service dont il a besoin ; car on ne saurait guérir un mal dont on ne connaît pas la nature [2]. » Saint Léon écrivait en 440 aux évêques de la Campanie qui voulaient astreindre les pénitents à confesser publiquement leurs péchés : « Efforcez-vous d'abolir cette coutume si peu louable, de peur que bien des gens ne soient détournés par là de recourir aux remèdes de la pénitence : car il suffit de la confession faite à un prêtre, qui intercédera pour les péchés des pénitents à pardonner [3] » A ces Pères il faut ajouter saint Cyprien (Ep. 16, lib. III, *ad Pleb.*), saint Athanase (*Serm. in verba, Profecti in pagum*), saint Hilaire (Can. 18, *in Matth.*), saint Chrysostome (Hom. xxx, *in Gen.*) et plusieurs autres. Saint Augustin applique de la manière suivante le texte de saint Jacques : « Confessez vos fautes [4]. etc. » « Vous avez besoin que le prêtre chargé d'être votre médiateur auprès de Dieu, porte sur vous une sentence salutaire ; autrement comment s'accomplirait l'oracle divin : Confessez vos péchés l'un à l'autre ? » Et plus loin (Hom. XLIX, *in Levit.*) il condamne ceux qui disent, « C'est assez que je me repente dans le cœur, pour que Dieu me pardonne : « Que personne ne dise en soi-même : Dieu, qui me pardonne, sait ce qui se passe dans mon cœur. C'est donc sans

1. Quotiescumque illi aliquis ad percipiendam pœnitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat ut flere illum compelleret,

2. Si quis serpens diabolus occulte momorderit, si vulnus suum magistro noluerit confiteri, magister prodesse non poterit... Quod ignorat, medicina non curat. (In cap. x, *Eccl.*)

3. Removeatur tam improbabilis consuetudo ne multi a pœnitentiæ remediis arceantur ; sufficit enim ea confessio quæ offertur sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit. (Epist. 36.)

4. Confitemini alterutrum, etc. (5, 16).

5. Eges sacerdotis qui mediator sit apud Deum tuum salubri judicio ; alioquin responsum divinum quomodo consummaretur : confitemini alterutrum peccata vestra ?

raison que les clefs ont été données à l'Eglise de Dieu [1] ? » En outre, saint Bernard (Lib. *Medit.* cap. 9), expliquant le *Confitemini alterutrum*, dit : « Confessez vos péchés l'un à l'autre, savoir, à ceux qui, bien qu'ils soient hommes comme vous, ont le pouvoir d'absoudre [2] » Et puis il ajoute : « Dieu nous a confié le ministère de la réconciliation : nous exerçons donc la charge d'ambassadeurs de Jésus-Christ [3]. » Ceux que le prince envoie à des factieux avec pouvoir de les réconcilier, ne peuvent exercer ce pouvoir, si d'abord ils ne reçoivent de la bouche même des rebelles l'aveu de leur crime : de même, le pouvoir de réconcilier les pécheurs avec Dieu, emporte celui de scruter leurs consciences.

LIX. La nécessité de la confession est établie de même par les conciles œcuméniques, qui l'ont reconnue de précepte divin. Dans les actes du sixième (*a*) concile général, au can. 102, on lit : « Ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier, doivent considérer d'abord la qualité du péché, et puis appliquer au mal le remède convenable [4]. » On lit de même au canon 2, du concile de Laodicée : « On doit prescrire un temps pour faire pénitence, proportionné à la qualité de la faute [5] » Dans l'Eglise latine il y a eu plusieurs conciles qui ont expressément commandé la confession sacramentelle : tels sont le troisième concile de Carthage, dans le can. 1 ; celui de Châlon-sur-Saône, celui de Worms et autres ; et enfin ceux qui ont le plus d'autorité, savoir, celui de Latran sous Innocent III, can. 22 ; celui de Constance, sess. 8 ; celui de Florence et celui de Trente. Ainsi

1. Nemo sibi dicat : Novit Deus qui mihi ignoscit, quid in corde ago. Ergo sine causa sunt claves datæ Ecclesiæ Dei ?

2. Nempe homines hominibus qui potestatem absolvendi habent.

3. Dedit nobis ministerium reconciliationis : pro Christo ergo legatione fungimur.

4. Oportet autem eos, qui solvendi et ligandi potestatem a Deo accepere, peccati qualitatem considerare... et sic morbo convenientem adferre medicinam.

5. Pro qualitate peccati pœnitentiæ tempus tribuendum est.

a). Il s'agit du concile quini-sexte, ou *in Trullo*, de l'an 1692, tenu pour œcuménique par les Grecs. (*Note de l'éditeur.*)

donc, si la confession n'était pas de droit divin, l'Eglise serait demeurée dans l'erreur pendant quatre siècles au moins. Et cet usage général de l'Eglise fournit une nouvelle preuve de la nécessité dont il s'agit, d'après la maxime donnée pour certaine par saint Augustin, que ce que l'on voit usité pendant longtemps dans l'Eglise sans qu'on le trouve établi par aucune loi positive de l'Eglise elle-même, doit être regardé comme d'institution divine. D'autant mieux, pour ce qui regarde la confession, qu'on ne voit pas qu'en cette matière aucun pape ait jamais accordé de dispenses.

LX. Chemnitz (*in censur.*, ad cap. 5. *Trid.*) persiste à soutenir que les anciens Pères, quand ils parlent de confession, n'entendent pas la sacramentelle, mais celle qui se fait seulement à Dieu, ou même au prochain, pour obtenir le pardon de l'offense qu'on lui a faite. Mais il suffit de jeter un coup-d'œil sur les textes des Pères que nous venons de rapporter, pour voir toute l'erreur de Chemnitz. Et cependant il convient lui-même que les saints Pères recommandaient la confession que l'on faisait aux prêtres, et il avoue de plus que quelques-uns des passages de ces mêmes Pères paraissent indiquer la nécessité des confessions sacramentelles. Calvin ne le nie pas, mais il soutient (*Instit.* lib. III, cap. v, § vii) que ce n'était pas une obligation pour les fidèles de se confesser sacramentellement avant la constitution du concile de Latran (in cap. *Omnis utriusque sexus*, etc.), sous Innocent III. Mais il se trompe, comme nous l'avons dit plus haut ; car ce ne fut pas Innocent qui imposa le précepte de la confession, mais seulement il détermina le temps où elle devait être faite par les fidèles, c'est-à-dire au moins une fois l'année, comme déjà les papes Innocent Ier, Léon Ier et Zéphirin l'avaient prescrit avant lui.

LXI. Au reste, il faut savoir que, bien que dès les premiers temps la confession auriculaire ait été toujours pratiquée, néanmoins les confesseurs, dans ces temps anciens, conseillaient souvent à leurs pénitents de confesser publiquement, pour mieux s'humilier, quelqu'un de leurs péchés, même secrets, pourvu qu'une telle confession ne causât point de scandale et

n'exposât pas à rendre odieux le sacrement. Voici comment Origène s'exprime à ce sujet : « Faites d'abord l'épreuve du médecin à qui vous devez exposer la cause de votre mal..., afin que, s'il reconnaît que vous deviez l'exposer à l'assemblée même des fidèles, pour que les autres puissent s'en édifier, et que vous puissiez par ce moyen obtenir votre guérison, vous suiviez son conseil et le mettiez en pratique [1]. » Mais cet usage cessa en Orient au cinquième siècle à l'occasion du fait d'une certaine dame noble de Constantinople, laquelle ayant été d'abord se confesser au pénitencier de cette église, voulut encore se confesser en public (quoique sans le conseil de son confesseur) d'avoir eu un commerce charnel avec un certain diacre, dont elle révéla même publiquement le nom. Cela causa un grand scandale, et une telle rumeur parmi le peuple que le diacre fut chassé de cette église, et que le clerc resta couvert de honte aux yeux de toute la nation. L'archevêque Nectaire, prédécesseur de saint Jean-Chrysostome, en fut tellement affecté qu'il abolit l'office de pénitencier, et défendit dès lors à tous les fidèles de confesser en public leurs péchés secrets, et même de faire pénitence publique de ces péchés. Voilà comment survint la défense de la confession publique, et cette défense passa bientôt de l'Eglise d'Orient à celle d'Occident.

LXII. Calvin est donc dans l'erreur quand il dit avec Thomas Waldensis (*a*) (Instit., lib. III, c. IV, § 7), que le précepte de la confession auriculaire ne fut pas institué par Jésus-Christ, mais par les évêques, et seulement dans quelques lieux. Et à ce sujet il affirme que, d'après Sozomène, l'archevêque de Constantinople, Nectaire, à cause du scandale de cette dame qui avait déclaré en public son péché commis avec un diacre, abolit la confession auriculaire, et il ajoute que depuis lors les églises d'Orient cessèrent de pratiquer la confession; d'où il conclut

1. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere... ut ita demum si quid ille intellexerit, talem esse languorem tuum, qui in conventu Ecclesiæ exponi debeat, ex qua et cæteri ædificari poterunt, et tu facile sanari, illius consilio procurandum est. (Hom. 2, in Psalm. 37.)

a). C'est-à-dire, Netter. (*Note de l'éditeur.*)

que si la confession auriculaire avait été un précepte divin Nectaire n'aurait pas eu l'audace de l'abolir. Mais c'est là une erreur, comme je l'ai dit, car, nous savons par Sozomène lui-même, Socrate et Nicéphore, qu'à l'occasion de l'hérésie des novatiens, les évêques nommèrent un prêtre pénitencier chargé de régler la pénitence publique, dans laquelle les pénitents devaient déclarer publiquement leurs péchés. Ainsi les évêques ne voulurent point empêcher la confession des péchés, mais ils voulurent que la confession ne se fît pas publiquement, comme on le prouve par ce que dit saint Chysostome (*Hom.* VIII, *de pœnit*). D'ailleurs le pénitencier ne devait point ordonner la confession de tous les péchés, mais seulement de ceux qui, étant publics, demandaient une pénitence publique. Sozomène atteste que la prohibition de Nectaire de confesser publiquement les péchés cachés, s'observait déjà dans toutes les églises d'Occident. Et saint Léon affirme que l'usage de publier les péchés cachés n'eut jamais lieu à Rome ; aussi le saint pontife (Ep. LXXX, *ad episc. Camp.*) reprend-il quelques évêques qui voulaient introduire cet usage.

LXIII. Quant à ce que disent ensuite Sozomène et Socrate, que Nectaire avait permis à chacun d'approcher des saints mystères et d'y prendre part suivant sa conscience [1], cette permission ne doit pas s'entendre en ce sens, qu'on pût, sans confession, recevoir l'eucharistie, quand même on se trouverait sous le poids d'un péché mortel ; mais en ce sens que chacun, sans être obligé de se présenter au tribunal public de l'Eglise, avait désormais toute liberté d'aller communier suivant ce que lui dictait sa conscience, c'est-à-dire, comme l'explique Bellarmin (lib. III, cap. XIV), que si l'on était en état de péché mortel, on devait en faire auparavant la confession privée, et que si l'on se sentait exempt de péché, on pouvait communier sans obstacle.

LXIV Il nous reste à répondre à quelques objections que font les hérétiques contre la confession auriculaire. Calvin

1. Secundum suam conscientiam ad sacra mysteria participanda accederet.

oppose un passage de saint Chrysostome (*in psalm.* L) : « Si vous avez honte de dire vos péchés à quelqu'un, dites-vous-les toujours à vous-même au fond de votre âme. Je ne vous dis pas d'en faire la confession à votre semblable, qui pourrait après cela vous en faire le reproche; mais dites-les à Dieu qui pourra vous en guérir. Gardez-vous bien de les dire à quelque homme, qui pourrait ensuite vous les reprocher [1] » Mais on répond que le saint docteur ne veut faire autre chose ici que de confirmer l'abolition de la confession publique décrétée par Nectaire, son prédécesseur, et non celle de la confession auriculaire. Cela se déduit d'autres passages du même saint : « Je ne vous oblige point à vous exposer en plein public ; dites-moi à moi seul en particulier votre péché [2] » Il avait dit d'abord : « Gardez-vous bien de les dire à quelque homme qui pourrait ensuite vous les reprocher [3] » Ces reproches avaient lieu en effet dans la pénitence publique, comme nous l'apprend Origène : « Qu'on reproche au pécheur les péchés dont il s'avoue lui-même coupable [4]. » Prenez bien garde, dit saint Chrysostome, *cave :* si le saint avait voulu par là défendre aussi la confession secrète, il eût été plus loin que les novateurs eux-mêmes, qui admettent que la confession est utile au moins pour les péchés graves. Quand le saint dit ensuite : « Dites-les à Dieu qui pourra vous en guérir [5], » il ne parle pas de la confession sacramentelle, mais de cette confession publique qui d'abord se faisait par les pénitents pour leur humiliation, et c'est celle-là que le saint improuve ici. Du reste, saint Chrysostome, en cent endroits, exhorte à la confession privée : « Qu'on veuille bien se persuader qu'on doit se soumettre aux prescriptions des prê-

1. Si confunderis dicere alicui quæ peccasti, dicito quotidie ea in anima tua : non dico ut confitearis conservo tuo qui exprobret, dicito Deo qui curat ea. Cave homini dixeris, ne tibi exprobret. (*Hom.* IV. *in Ez.*)

2. Non cogo te in medium prodire theatrum, mihi soli dic peccatum privatim. (*Hom. cit.* IV.)

3. Cave homini dixeris, ne tibi exprobret.

4. Exprobrent eum confitentem. (*Hom.* II, *in psalm.* XXXVII).

5. Dicito Deo, qui curat.

tres pour la guérison des maux de l'âme[1] » Et ailleurs (*Hom* XXXIII, *in Jo.*), blâmant ceux qui par honte négligent de confesser secrètement leurs péchés, il dit : « Vous avez commis un crime, et vous le cachez aux hommes, mais non à Dieu, et vous ne vous en mettez pas en peine ?[2] »

LXV. Calvin oppose encore le passage d'Ezéchiel (cap. XXXIII) : « Du moment où le pécheur gémira de ses péchés, je ne me souviendrai plus d'aucune de ses iniquités[3]. » Ce passage est ordinairement cité ainsi, mais il n'est pas réellement en ces termes dans l'Ecriture : le vrai passage est pris dans Ezéchiel au chap. XVIII, vers. 21 et 22 ; on y lit : « Si l'impie fait pénitence de tous ses péchés, il vivra et ne mourra point, et je ne me souviendrai plus de toutes ses iniquités[4]. » Calvin ajoute au texte par lui cité : « Quiconque ose ajouter un mot à ces paroles, ne lie pas les péchés, mais il lie et enchaîne la miséricorde de Dieu[5]. » Et il conclut que le seul repentir suffit sans la confession. Mais on répond que ces mots, « Si l'impie fait pénitence, » *egerit pœnitentiam*, s'entendent de la pénitence faite avec toutes les conditions voulues, c'est-à-dire qui renferme les actes de foi, d'espérance, de charité, de contrition et encore le désir du baptême ou de la confession.

LXVI. Calvin objecte en outre que la rémission des péchés n'est point autre aujourd'hui qu'elle n'a toujours été : or, dit-il, la confession auriculaire n'a pas toujours été en usage : donc elle n'est pas nécessaire pour la réconciliation avec Dieu. On peut lui répondre que le baptême non plus n'a pas toujours été : il n'était pas en usage dans l'ancienne loi ; il ne serait donc pas non plus nécessaire au salut ? Mais si la nouvelle loi a

1. Ultro sibi persuadeant, curationi sacerdotum sese submittere oportere (Lib. II *de sacerdot*).
2. Commisisti aliquod scelus, homines celas, non Deum, et nihil curas ?
3. Quotiescumque ingemuerit peccator... omnium iniquitatum ejus non recordabor.
4. Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis... vita vivet et non morietur, omnium iniquitatum, etc.
5. Huic verbo qui audet aliquid adjicere, non peccata ligat, sed Dei misericordiam.

rendu le baptême nécessaire d'après les paroles de Jésus-Christ : « Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu[1]; » de même aussi la confession est devenue nécessaire par ces autres paroles de Jésus-Christ : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez[2]. »

Fra Paolo, sur ces paroles de saint Jean, élève quatre objections qu'il présente comme venant des Allemands, suivant sa coutume de mettre dans la bouche des autres ses propres censures contre le concile. 1° Il objecte que l'obligation de confesser tous les péchés mortels en détaillant les circonstances qui peuvent en changer l'espèce, ne se déduit pas du pouvoir judiciaire donné par Jésus-Christ de remettre et de retenir les péchés, puisque Jésus-Christ n'a point distingué deux genres de péchés, l'un à remettre, l'autre à retenir ; mais seulement il a distingué deux classes d'hommes, *quorum et quorum ;* une de pénitents à qui les péchés sont remis, l'autre de pénitents mal disposés à qui les péchés sont retenus. Mais on répond que dans les paroles susdites : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez[3], » deux genres non-seulement de pénitents, mais aussi de péchés, c'est-à-dire ceux à remettre et ceux à retenir, sont clairement indiqués. Mais admettons qu'il n'y ait dans ce texte d'autre distinction que celle des pénitents et non celle des péchés, il ne s'ensuivrait pas moins la nécessité que les péchés graves fussent confessés avec les circonstances qui peuvent en changer l'espèce ; autrement le prêtre ne pourrait suffisamment connaître si le pénitent retient encore quelque affection pour le péché, s'il veut fuir les occasions prochaines, et s'il est disposé à recevoir la pénitence curative qui doit lui être imposée. 2° Il objecte que les apôtres et leurs disciples ont

1. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. (Jo., III, 5).

2. Quorum remiseritis peccata, remittentur eis : quorum retinueritis, retenta sunt. (Joan., XX, 23).

3. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt.

ignoré ces circonstances qui changent l'espèce, et qu'aujourd'hui encore personne peut-être ne le saurait, si Aristote n'en avait pas fait la distinction; et que c'est de là que s'en est formé un article de foi. On répond que la distinction d'une circonstance qui change l'espèce, par exemple, du meurtre d'un frère, qui est un crime non-seulement contre la justice, mais encore contre la piété fraternelle, n'est pas particulière à Aristote, mais qu'elle est connue des rustres eux-mêmes. Du reste, le concile se borne à dire que le pénitent, après avoir examiné sa conscience, doit confesser les péchés par lesquels il se souvient d'avoir offensé Dieu mortellement, et que pour les autres qui ne se présentent pas à sa pensée après un sérieux examen, ils sont censés compris en général dans la même confession [1]; » et par conséquent celui qui ne connaît pas et ne découvre pas la malice de cette circonstance qui change l'espèce, n'est pas tenu de l'expliquer. 3° Il objecte qu'il y a contradiction ou erreur à condamner ceux qui disent que l'absolution n'est rien autre chose que la déclaration que les péchés sont remis, tandis que d'un autre côté on veut voir dans les prêtres de véritables juges. Or, ajoute-t-il, l'office du juge consiste seulement à déclarer coupable celui qui l'est : on ne peut donc soutenir que le prêtre rend juste le coupable, mais il serait mieux de dire qu'il lui remet sa peine, et le rend à son premier état. On répond que l'office du juge qui serait délégué par le prince avec pouvoir d'accorder ou de refuser aux coupables le pardon ou la rémission de la peine, après connaissance de cause, ne se bornerait pas à déclarer tel homme coupable ou innocent, mais se porterait encore à prononcer la sentence en même temps qu'il accorderait ou dénierait le pardon : tel est l'office du prêtre qui écoute les confessions. Et puis cette faculté du prêtre, non pas seulement de déclarer que les péchés sont remis, mais d'en délivrer les pénitents, se tire des paroles de Jésus-Christ dans saint Matthieu (c. XVIII, et dans saint Jean, c. XX); car les expressions *solvere et*

1. Ea peccata confiteatur quibus se Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur.

remittere ne renferment pas seulement un simple ministère de déclaration, mais encore un acte de juge par lequel la sentence de l'absolution n'est prononcée qu'après examen de la cause. 4. Il objecte enfin que la raison apportée par le concile pour établir la nécessité d'expliquer la nature des péchés, et qui serait de mettre le prêtre à même d'imposer la pénitence convenable, est totalement fausse, d'abord parce qu'en fait on impose des peines fort légères pour les fautes très-graves, et puis parce que le concile lui-même déclare que nous pouvons satisfaire à Dieu soit par les peines que nous nous imposons à nous-mêmes, soit par celles qu'il nous envoie et que nous supportons avec résignation ; enfin, parce que le prêtre ne peut connaître la juste mesure des peines qui nous seraient réservées dans le purgatoire. On répond que l'infliction de peines légères pour des fautes graves est prohibée par le concile, qui commande au contraire de proportionner la peine à la grièveté des péchés[1].

LXVII. Chemnitz oppose en outre ce texte : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie[2] » Et il fait observer que Jésus-Christ a pardonné les péchés sans confession. On répond que les apôtres par ces paroles eurent aussi mission de réconcilier les pécheurs, mais d'une autre manière que ne les absolvait Jésus-Christ. Jésus-Christ les absolvait en vertu de son pouvoir absolu, connaissant d'avance le fond de leur cœur, et s'ils étaient contrits ou non ; mais les apôtres, pour connaître les dispositions des pénitents, avaient besoin de scruter auparavant leurs consciences ; et c'est pour cela que le pouvoir de délier et de lier leur fut donné. Jésus-Christ pardonna bien à la Magdelaine sans qu'elle eût d'abord reçu le baptême ; il voulut néanmoins que ses apôtres baptisassent ceux qui se convertiraient à la foi : *Baptizantes eos in nomine Patris.*

LXVIII. Chemnitz fait encore cette objection : La loi nouvelle est donc plus dure que l'ancienne, où n'existait pas cette lourde

1. Debent pro qualitate criminum et pœnitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere.
2. Sicut misit me pater, ita et ego mitto vos.

obligation de la confession ? On répond que de ce qu'un précepte ou quelques préceptes peu nombreux de la nouvelle loi sont plus durs que les anciens, il ne s'ensuit pas que la loi nouvelle soit plus dure que l'ancienne. L'ancienne était bien autrement dure par une foule de préceptes cérémoniels et judiciaires qui obligeaient alors et n'existent plus aujourd'hui. Outre que les préceptes de l'ancienne loi n'étaient pas accompagnés de la promesse de la grâce, que Jésus-Christ notre Seigneur promet en plusieurs endroits de l'Evangile à ceux qui le suivent, afin qu'ils puissent facilement accomplir ses commandements. Aussi l'ancienne loi était-elle appelée loi de crainte, tandis que la loi de l'Evangile se nomme loi d'amour, et pour un fidèle animé et soutenu par cet amour, quel est le précepte dont l'observation soit difficile ?

Chapitre VI. — Du ministre et de l'absolution.

LXIX. Dans ce chapitre VI, on condamne ceux qui attribuent le pouvoir des clefs à d'autres qu'aux évêques et aux prêtres, disant que les péchés publics sont remis par la correction publique, et les secrets par la confession à tout fidèle. Le concile enseigne encore que les prêtres mêmes qui sont en péché administrent validement ce sacrement ; et que ceux-là sont dans l'erreur, qui disent que les mauvais prêtres sont privés de ce pouvoir. Il déclare en outre que l'absolution n'est pas le simple ministère d'annoncer l'Evangile ou de déclarer que les péchés sont remis, mais un acte judiciaire par lequel le prêtre porte sa sentence en donnant ou refusant l'absolution au pénitent. D'où il suit que, la foi du pénitent dans la réalité de son absolution, quand même il n'aurait pas la contrition, ou que le prêtre n'aurait pas d'autre intention que de se jouer, sans vouloir réellement l'absoudre, ne suffit pas pour la rémission des péchés. Voici les paroles du concile : « A l'égard du ministre de ce sacrement, le saint concile déclare fausses et entièrement éloignées de la vérité de l'Evangile, toutes doctrines qui étendent généralement à tous les hommes, au grand détriment des

âmes, le pouvoir des clés, qui n'appartient qu'aux évêques et aux prêtres, en supposant contrairement à l'institution de ce sacrement, que ces paroles de Notre-Seigneur. « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel, » et ces autres : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les aurez remis, et ils seront retenus à ceux à qui vous les aurez retenus, » ont été tellement et si indifféremment adressées à tous les fidèles, que chacun a la puissance de remettre les péchés, à savoir, les péchés publics par la réprimande publique, si l'individu qui en est l'objet y acquiesce, et les péchés secrets par la confession faite de plein gré à qui l'on voudra.

» Le saint concile déclare aussi que les prêtres même en état de péché mortel ne laissent pas de remettre validement les péchés, en leur qualité de ministres de Jésus-Christ, par la vertu de l'Esprit-Saint, qu'ils ont reçue dans leur ordination, et qu'on ne pourrait sans une erreur perverse soutenir que ce pouvoir n'existe plus dans les prêtres indignes [1].

» Et quoique l'absolution du prêtre soit une dispensation du bienfait d'autrui, ce n'est pas toutefois un simple ministère qui consiste soit à annoncer l'Evangile, soit à déclarer que les péchés sont remis, mais une sentence que porte le prêtre en qualité de juge. Ainsi le pénitent ne doit pas se reposer sur sa foi jusqu'à se croire véritablement absous devant Dieu en vertu

1. Circa ministrum autem hujus sacramenti, declarat sancta synodus falsas esse, et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quæ ad alios quosvis homines, præter episcopos et sacerdotos, clavium ministerium perniciose extendunt, putantes verba illa Domini : Quæcumque alligaveritis super terram, erunt alligata et in cœlo : et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo : et quorum remiserits peccata, remittentur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt : ad omnes Christi fideles indifferenter, et promiscue, contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit ; secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam.

Docet quoque, etiam sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere; eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt.

de sa foi seule, alors même qu'il n'aurait aucune contrition, et que l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre réellement ferait défaut dans le prêtre : car la foi sans la pénitence ne produirait nullement la rémission des péchés, et celui-là montrerait la plus grande négligence pour son salut, qui, voyant un prêtre l'absoudre par plaisanterie, n'aurait pas soin de recourir à un autre qui agît sérieusement[1]. »

LXX. A ce chapitre se rapporte encore ce qui est dit dans le can. IV déjà cité au chapitre III (p. 493) : « Si quelqu'un dit que la pénitence n'a que deux parties, à savoir les terreurs de la conscience, et la foi que fait naître l'Evangile ou l'absolution, et qui consiste à croire que nos péchés nous sont remis par la médiation de Jésus-Christ : qu'il soit anathème[2] »

LXXI. C'est conséquemment à cette erreur, que Luther enseignait que le ministre devait donner l'absolution. Dans le Catéchisme de Luther, à l'endroit où il est question de la forme du sacrement de pénitence, le ministre, après avoir entendu la confession du pénitent, lui demande : « Crois-tu que la rémission des péchés que je te donne soit la rémission que Dieu te fait? » Et sur la réponse affirmative, le ministre ajoute : « Et moi par le commandement du Christ je te pardonne tes péchés. »

LXXII. Nous remarquerons, touchant la forme du sacrement ou l'absolution, que les Grecs usent de la forme déprécative, et Juénin affirme que jusqu'au XII[e] siècle les Latins eux-mêmes

1. Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium, vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; sed ad instar actus judicialis, quo ad ipso velut a judice sententia pronuntiatur; atque ideo non debet pœnitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi, et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum : nec enim fides sine pœnitentia remissionem ullam peccatorum præstaret : nec is esset nisi salutis suæ negligentissimus, qui sacerdotem jocose absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret.

2. Si quis dixerit duas tantum esse pœnitentiæ partes, terrores, etc., et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutionem, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata : anathema sit.

usaient de la forme déprécative, comme il paraît par plusieurs rituels ou sacramentaires; mais le concile de Trente a déclaré que la seule forme valable est la forme prononcée d'une manière indicative : « Je vous absous de vos péchés [1]. » Mais comment se fait-il que la forme déprécative ait été valable anciennement, comme elle l'est encore chez les Grecs, et qu'elle ne soit plus valable chez les Latins? Juénin répond très-pertinemment (p. 883, *de pœnit.*, tom VII), que l'Eglise peut bien changer les formes, non quant à leur substance, mais quant au mode, en assignant quelque chose comme condition *sine qua non;* car l'administration des sacrements a été confiée par Jésus-Christ lui-même à la prudence de l'Eglise, laquelle a prescrit aux Latins le mode indicatif pour exprimer l'acte de juridiction que les prêtres exercent en administrant ce sacrement.

De la juridiction et des cas réservés.

LXXIII. Dans le chap. VII il est dit, que l'absolution est nulle quand elle est donnée par des prêtres qui n'ont pas la juridiction ordinaire où déléguée sur les pénitents : de plus, que les pontifes et les évêques se sont réservé à bon droit l'absolution de certains péchés plus énormes ; mais qu'à l'article de la mort tout prêtre peut absoudre les fidèles de tout péché et de toute censure ; tandis que, hors le cas de danger de mort, ceux-ci doivent aller vers leurs supérieurs pour recevoir l'absolution : « Comme il est de la nature et de l'essence d'un jugement, que la sentence du juge tombe uniquement sur ceux qui sont soumis à son tribunal, l'Eglise de Dieu a toujours été persuadée, et le saint concile confirme comme une vérité bien certaine, que l'absolution donnée par un prêtre à un pénitent sur lequel il n'a point de juridiction ordinaire ou déléguée, doit être de nul effet. Or, nos saints pères ont jugé qu'il importait à la bonne discipline du peuple chrétien, que certains crimes plus flagrants et plus graves ne fussent pas absous par tous les prêtres, mais seulement par les premiers pasteurs. C'est donc à bon droit que les souverains pontifes ont pu, en vertu du

1. Ego te absolvo a peccatis tuis.

suprême pouvoir qui leur a été donné dans l'Eglise universelle, réserver certaines causes plus graves à leur jugement particulier. Et comme tout ce qui vient de Dieu est bien réglé, on ne doit pas révoquer en doute que les évêques puissent, dans leurs diocèses respectifs, se réserver aussi des cas, pour l'avantage, toutefois, et non pour la ruine des âmes, et cela, en vertu de l'autorité qui leur a été conférée sur leurs subordonnés, et qui surpasse celle des autres prêtres inférieurs, principalement à l'égard des péchés auxquels est attachée la censure de l'excommunication. Et il convient à l'autorité divine que cette réserve ait lieu non-seulement pour la police extérieure, mais encore devant Dieu. Cependant, de peur qu'à cette occasion quelqu'un ne vienne à périr, on a toujours eu pour règle, dans l'Eglise de Dieu, qu'il n'y ait aucune réserve en danger de mort, et qu'ainsi tout prêtre puisse alors absoudre tout pénitent de tous péchés et de toutes censures ; mais hors de ce cas, les prêtres n'ayant point de pouvoir dans les cas réservés, doivent s'appliquer uniquement à persuader à leurs pénitents de recourir à leurs supérieurs et à leurs légitimes juges pour le bienfait de l'absolution[1].

1 Quoniam igitur natura, et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur ; persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam, aut subdelegatam, non habet jurisdictionem. Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctis Patribus nostris visum est, ut atrociora quædam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur. Unde merito pontifices maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Nec dubitandum est, quando omnia quæ a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique diœcesi, in ædificationem tamen, non in destructionem liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, præsertim quoad illa quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinæ auctoritati, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis ; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis, et censuris absolvere possunt : extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis, id

LXXIV Ainsi le concile a voulu que, pour l'absolution de certains péchés très-graves, on ait recours aux supérieurs ; et cela à bonne fin, attendu que ceux-ci, comme plus expérimentés, pourront donner de meilleurs avis, et ordonner des pénitences mieux proportionnées et plus salutaires. Et ce motif posé, on ne voit pas quelle probabilité pourrait avoir (comme nous l'avons dit dans notre *Morale*) l'opinion de ceux qui exemptent de la réserve les pénitents qui l'ignorent ; car, disons-nous, cette réserve n'est point une peine, ni ne se motive sur une peine à infliger aux pénitents, mais elle est une soustraction de juridiction faite aux confesseurs, afin que les délits d'une gravité particulière soient jugés avec plus de maturité par les supérieurs ou autres (*a*) à qui a été concédée la faculté d'absoudre même des cas réservés.

Chapitre VIII. — De la satisfaction.

LXXV Dans le chap. VIII le concile déclare que c'est une erreur d'affirmer que Dieu ne remet pas le péché sans remettre en même temps la peine entière. Il y est dit que les peines volontaires sont vraiment satisfactoires, non en vertu de leur propre mérite, mais en vertu des mérites de Jésus-Christ, en vue desquels Dieu les accepte. C'est pourquoi les prêtres doivent imposer des pénitences salutaires et convenables selon la qualité des péchés et aussi à proportion des forces des pénitents, en se gardant toutefois d'enjoindre de légères pénitences pour des péchés graves, et en se remettant constamment devant les yeux que la satisfaction n'est pas seulement une sauve-garde de la vie nouvelle qu'on veut mener, mais aussi le châtiment des péchés commis, et en faisant connaître que de telles satisfactions ne diminuent en rien la satisfaction de Notre-Seigneur

unum pœnitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores, et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant.

(*a*) L'édition italienne porte *da superiori de confessori, a quali*, par les supérieurs des confesseurs, auxquels, etc.

(*Note de l'éditeur.*)

Jésus-Christ : « Enfin, à l'égard de la satisfaction, qui de toutes les parties de la pénitence, est celle qui bien que de tout temps elle ait été recommandée par les saints Pères, se trouve, sous le voile d'une piété extrême, le plus particulièrement combattue en ce siècle par des personnes qui ont l'apparence de la piété, mais qui en répudient l'esprit véritable ; ce saint concile déclare qu'il est tout à fait faux et contraire à la parole de Dieu, de dire qu'une faute n'est jamais pardonnée au tribunal de Dieu, sans que la peine en soit aussi remise tout entière. Car, outre la tradition divine, il se trouve dans les livres saints plusieurs exemples éclatants et fameux, qui condamnent manifestement cette erreur. Et certes, la justice même de Dieu semble exiger de lui, qu'il ne reçoive pas en grâce ceux qui, n'étant pas encore baptisés, n'ont péché que par ignorance, de la même manière que ceux qui, après avoir été déjà délivrés de la servitude du péché et du démon, et avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de profaner sciemment le temple de Dieu et de contrister l'Esprit-Saint. Et il convient à la clémence divine elle-même de ne pas nous remettre nos péchés sans exiger de nous quelque satisfaction, de peur que, prenant de là occasion de les regarder comme peu de chose, nous ne venions à tomber dans des crimes plus énormes, par une conduite ingrate et injurieuse à l'Esprit-Saint ; et que nous n'amassions ainsi sur nos têtes un trésor de colère pour le jour des vengeances. Car il est hors de doute que ces peines satisfactoires sont un frein puissant qui nous empêche de retomber dans le péché, et nous oblige à nous tenir davantage sur nos gardes et à être plus vigilants à l'avenir, en même temps qu'elles achèvent de nous guérir, en corrigeant, par la pratique des vertus contraires, les habitudes vicieuses que nous aurait fait contracter une vie coupable.
« Aussi l'Eglise de Dieu n'a-t-elle jamais connu de voie plus assurée pour détourner les châtiments dont nous pouvons être menacés par la justice divine, que ces œuvres de pénitence pratiquées avec une véritable douleur. Ajoutez à cela, qu'en souffrant pour nos péchés au moyen de ces satisfactions volontaires, nous nous rendons conformes à Jésus-Christ, qui a satisfait pour nos

péchés, et de qui nos œuvres mêmes empruntent toute leur efficacité ; et qu'ainsi c'est pour nous un gage certain que, si nous souffrons avec Jésus-Christ, nous serons aussi glorifiés avec lui. Et, en effet, cette satisfaction, que nous acquittons pour nos péchés, n'est pas tellement la nôtre, qu'elle n'emprunte sa vertu de notre divin Sauveur Car si, d'une part, nous ne pouvons rien de nous-mêmes comme de nous-mêmes, nous pouvons tout de l'autre avec le concours de celui qui nous fortifie. Ainsi, l'homme n'a rien dont il puisse se glorifier ; mais tout le sujet de notre gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons et en qui nous satisfaisons, lorsque nous faisons de dignes fruits de pénitence, qui eux-mêmes empruntent de lui leur vertu, sont offerts par lui au Père, et en sa considération sont acceptés par le Père. Les prêtres du Seigneur doivent donc, autant que l'Esprit de Dieu et la prudence pourra le leur suggérer, enjoindre aux pénitents des satisfactions salutaires et proportionnées à leur état et à la qualité de leurs crimes ; de crainte que, s'ils les traitaient avec trop d'indulgence et les flattaient dans leurs désordres, en n'imposant que des pénitences très-légères pour des fautes très-graves, ils ne se rendent coupables des péchés d'autrui. Ils doivent aussi prendre garde à ce que la satisfaction qu'ils imposent aux pécheurs ne serve pas uniquement de soutien à leur faiblesse dans la vie nouvelle qu'ils embrassent, mais qu'elle leur tienne lieu aussi de correction pour leurs péchés passés. Car les anciens Pères s'accordent à enseigner, comme l'Eglise d'aujourd'hui, que les clefs ont été confiées aux prêtres, non-seulement pour qu'ils puissent délier, mais aussi pour qu'ils lient au besoin. Et ils n'ont pas pensé pour cela que le sacrement de pénitence soit un tribunal de vengeances ou de supplices ; pas plus qu'aucun catholique n'a jamais pu croire que ces quelques satisfactions que nous offrons à Dieu obscurcissent ou diminuent en quoi que ce soit l'éclat des satisfactions et des mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais les novateurs, qui ne veulent pas comprendre cette explication si naturelle, à force de répéter que la meilleure pénitence

consiste à mener une vie nouvelle, finissent par supprimer toute œuvre satisfactoire, et par en nier toute la vertu [1] »

LXXVI. Luther et Calvin disent que Dieu n'exige aucune peine pour la satisfaction des péchés après qu'il les a pardonnés, mais le concile enseigne, comme nous le voyons, qu'après la rémission de la faute, il reste souvent au pécheur l'obligation de satisfaire pour la peine temporelle, même dans l'autre vie, si cette

1. Demum quoad satisfactionem, quæ ex omnibus pœnitentiæ partibus, quemadmodum a patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra ætate, summo pietatis prætextu, impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt : sancta synodus declarat falsum omnino esse, et a verbo Dei alienum, culpam a Domino numquam remitti, quin universa etiam pœna condonetur : perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus, præter divinam traditionem, hic error quam manifestissime revincitur.

Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero qui semel a peccatis et dæmonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono scienter templum Dei violare, et Spiritum Sanctum contristare non formidaverint ; et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui Sancto in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die iræ. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fræno quodam coercent satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pœnitentes efficiunt ; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.

Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit, ad amovendam imminentem a Domino pœnam, quam ut hæc pœnitentiæ opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad hæc, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur, conglorificabimur.

Neque vero ita nostra est satisfactio hæc quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum : nam qui ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo, unde glorietur : sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo movemur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum, et pœnitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere; ne si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum pœnitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injun,

satisfaction n'a pas été complète dans celle-ci : les peines de l'autre vie satisfont *de condigno*, les peines de la vie présente satisfont seulement *de congruo*, comme le disent communément les théologiens en s'appuyant sur un passage de Daniel (c. IV, 24) *Peccata tua eleemosynis redime.* » Sous ce mot *peccata*, il faut entendre ici les peines encourues par les péchés commis, selon la tradition des saints Pères, dont les passages se trouvent dans Bellarmin, lib. IV, c. IX. Et les faits viennent condamner aussi Luther et Calvin, puisque David, quoique pardonné, comme le prophète Nathan le lui avait assuré par ces paroles : « Le Seigneur vous a remis votre péché [1], » ne laisse pas d'être puni de Dieu par la mort de son fils : « Comme vous avez fait blasphémer les ennemis de Dieu par cette action, lui dit le prophète, le fils qui vous est né mourra certainement [2] » Et la chose arriva comme elle avait été annoncée par le prophète.

LXXVII. Cette peine temporelle qui nous reste à payer peut être rachetée par de bonnes œuvres volontaires, comme l'enseigne le concile, et comme l'admet même Luther, bien que Calvin le nie; et cela se prouve par l'exemple des Ninivites qui, par leur pénitence, obtinrent la remise de la destruction de leur ville dont les avait menacés Jonas (Jon., III, 4). C'est donc avec justice qu'après l'absolution, le prêtre impose en pénitence des jeûnes, des prières ou des aumônes, et voilà comment il faut entendre que le confesseur lie le pénitent; car l'imposition

gendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem præ oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam, et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam, et castigationem, nam claves sacerdotibus non ad solvendum duntaxat, sed ad ligandum, concessas, etiam antiqui Patres et credunt et docent; nec propterea existimarunt, sacramentum pœnitentiæ esse forum iræ, vel pœnarum, sicut nemo unquam catholicus sensit, ex hujusmod nostris satisfactionibus vim meriti, et satisfactionis Domini nostri Jesu Christi vel obscurari, vel aliqua ex parte imminui : quod dum novatores intelligere nolunt, ita optimam pœnitentiam novam vitam esse docent, ut omnem satisfactionis vim, et usum tollant. »

1. Dominus quoque transtulit peccatum tuum (II. Reg., XII, 13).

2. Quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur. (Ibid., XII, 14).

de la peine appartient aussi au pouvoir des clefs, comme l'enseignent saint Léon (ep. 91, *ad Theodor.*) et saint Cyprien (serm. *de Lapsis.*).

Chapitre IX. — Des œuvres de satisfaction.

LXXVIII. Le concile exprime ici brièvement dans ce neuvième chapitre que la bonté divine est si grande, qu'elle se contente, en considération des mérites de Jésus-Christ, et pour la satisfaction des péchés, non-seulement des peines volontaires qui lui sont offertes ou de celles qui nous sont imposées par le confesseur, mais même de tous les fléaux que Dieu nous envoie, pourvu que nous les souffrions patiemment comme venant de lui [1].

LXXIX. Ici doivent trouver place plusieurs notions sur la manière dont se pratiquait anciennement la confession sacramentelle, recueillies par le P Chardon dans son Histoire des sacrements. Anciennement les évêques seuls administraient le sacrement de pénitence, bien que, lorsqu'ils se trouvaient empêchés, ils commissent pour cet office des prêtres séculiers et même réguliers. Mais dans le cours ordinaire la confession se faisait seulement aux évêques, et même quelquefois aux évêques assistés de leur sénat ou presbytère, comme l'écrit le P. Mabillon (trait. *de la Conf* 40. sec. 3), qui en rapporte plusieurs exemples. A l'occasion du schisme de Novatien, on institua l'office des pénitenciers ; mais cette fonction ayant été abolie par Nectaire, on délégua aussi bien pour les cités que pour les villages les curés (appelés *propres prêtres*) pour entendre les confessions, en interdisant à tout autre prêtre l'administration du sacrement. Puis les religieux furent admis à confesser : ce à quoi les curés s'opposèrent ; mais les religieux

1. Docet præterea, tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus.

trouvèrent des défenseurs dans Albert-le-Grand, S. Thomas et S. Bonaventure, qui soutinrent que, sous le nom de propre prêtre, employé par le concile de Latran dans le canon *Omnis utriusque sexus, de pœnit. et rem.*, était compris tout prêtre délégué par les ordinaires. Il y eut diverses décisions sur ce point : Innocent IV défendit d'abord de se confesser à d'autres qu'aux curés mêmes, ou du moins sans leur permission. Mais Alexandre IV condamna ceux qui disaient que les évêques n'avaient pas le droit d'accorder cette faculté à d'autres prêtres sans le consentement des curés, et cette décision fut confirmée par Clément IV, lequel, nonobstant l'opposition des curés, accorda cette faculté aux franciscains. Alexandre V l'étendit ensuite à tous les ordres mendiants par une bulle particulière, contre laquelle écrivit alors Gerson, prétendant que le pape lui-même ne pouvait enlever le droit d'entendre les confessions aux curés, et par ce motif les ordres mendiants furent rejetés de l'Université de Paris (*a*). Mais enfin le concile de Trente (sess. XXIII, *de ref.*, cap. 15) ordonna que nul ne s'ingérât à entendre les confessions sans en avoir reçu le pouvoir de l'évêque, et par là tombèrent toutes les controverses.

LXXX. Anciennement quelques fidèles se confessaient à des diacres ou autres clercs, mais ce n'étaient pas là des confessions sacramentelles. Cependant il est certain que dans quelques localités existait anciennement cet abus d'accorder aux diacres et aux clercs le pouvoir d'entendre les confessions et de donner même l'absolution ; mais les évêques et plusieurs synodes le prohibèrent. Saint Basile (interrogat. 228) défendit expressément à ses religieuses de confesser leurs péchés à d'autres qu'aux prêtres.

LXXXI. La manière de se confesser était autrefois celle-ci : le pénitent venait au prêtre qui disait d'abord sur lui certaines prières, puis le faisant asseoir à son côté, comme le pratiquent encore les Grecs, entendait sa confession après l'avoir (avant tout) interrogé sur sa foi. Le pénitent s'agenouillait ensuite et

(*a*) Voir dans l'*Histoire des Sacrem.*, par Chardon (*Theol. curs. compl.* de Migne, t. XX, col. 431), l'exposé de cette controverse. (*Note de l'éditeur.*)

priait le prêtre de le recommander à Dieu; puis prosterné la face contre terre, il demeurait un assez long temps dans cette posture, faisant acte de contrition de ses péchés. Ensuite le prêtre le faisait relever pour lui donner la pénitence, et le pénitent se prosternant de nouveau, le confesseur récitait sur lui sept oraisons qui se lisent dans les livres pénitentiaux. Après cela ils allaient ensemble à l'église; car les confessions ne se faisaient pas dans l'église, mais dans d'autres lieux découverts et à la vue de tous spécialement pour la confession des femmes, qui, seulement dans le cas de maladie, se confessaient dans leurs maisons, mais en présence de témoins. Saint Basile voulait que si elles étaient religieuses, l'abbesse y assistât aussi. Cependant au temps de saint Pierre Damien, toutes les confessions se faisaient dans l'église devant l'autel, et là les pénitents à genoux récitaient plusieurs psaumes et prières, et ensuite se retiraient pour accomplir leurs pénitences avant de recevoir l'absolution. Mais, au commencement du XIIIe siècle, on changea cette discipline. Tout cela est rapporté par le P Chardon, chap. 8, d'après Alcuin, précepteur de Charlemagne au VIIIe siècle, dans son livre *De div. offic.*, et Burcard de Worms, lib. XIX : on lit la même chose dans l'ancien catalogue romain de la Bibliothèque des Pères, tom. 10.

LXXXII. Les stations des pénitents commencèrent à être en usage vers la fin du IIIe siècle. Il y en avait quatre: celle des *pleurants*, celle des *auditeurs*, celle des *prosternés*, et celle des *consistants*, distinction expressément marquée par saint Basile, lib. II, cap. II. Mais pour bien entendre tout ceci, il faut savoir ce que rapporte Fleury dans son *Hist. ecclés.*, au ch. XXXV, que les églises étaient anciennement composées d'un portique par lequel on entrait dans une cour carrée environnée de galeries couvertes, soutenues de colonnes, comme sont les cloîtres de nos monastères, et au milieu de cette cour était une fontaine; c'est là que se tenaient les pauvres devant la porte de l'église. Au fond de cette cour était un double vestibule, d'où on entrait dans le corps de l'église par trois portes. Dans l'intérieur de l'église, le baptistère occupait l'entrée, et au fond était la

sacristie, appelée *secretarium* ou *trésor* Le long de l'église étaient pratiquées quelques petites cellules pour la commodité de ceux qui voulaient prier en particulier, comme sont aujourd'hui nos chapelles. Le vaisseau même de l'église était divisé par deux rangs de colonnes, et vers le fond, à l'orient, était l'autel, et derrière l'autel le presbytère, où les prêtres récitaient l'office avec l'évêque qui siégeait au fond en face de la porte. Devant l'autel régnait une balustrade ou fermeture. Dans le milieu de la nef était un pupitre auquel on montait de deux côtés, car il servait également pour les lectures publiques. Il y avait de plus le pupitre de l'évangile et celui de l'épître.

LXXXIII. Le canon attribué à saint Grégoire Thaumaturge rapporte, touchant les stations des pénitents, que la première, celle des *pleurants*, était hors de l'église, et que de là ils priaient ceux qui entraient d'intercéder en leur faveur. Les auditeurs se tenaient à l'intérieur dans l'espace entre la porte de l'église et le pupitre; quant au peuple, il se plaçait depuis le pupitre jusqu'à la balustrade de l'autel. Ces auditeurs se tenaient debout écoutant les Ecritures, les prédications et les instructions ; et quand venait le moment des oraisons, ils étaient éconduits ainsi que les catéchumènes ; et après leur sortie les portes étaient fermées, et la messe des fidèles commençait par le chant du symbole ou les prières de l'offrande des dons. Il en était de même pour les *prosternés* qui n'assistaient pas à la messe : on les appelait ainsi à cause de la posture qu'ils prenaient pendant qu'on leur imposait les mains et qu'on récitait sur eux de nombreuses oraisons avant de les faire sortir de l'église. Cette seconde station était fort longue, car elle ne durait pas moins de sept ans. Les auditeurs étaient de la troisième station et venaient écouter les leçons et les prédications. Les *assistants* enfin étaient admis à la messe des fidèles, mais dans un lieu séparé ; ils étaient privés de la communion, et participaient seulement aux prières du sacrifice. Parmi ces assistants se mêlaient aussi quelques fidèles qui avaient commis quelques fautes graves, mais non sujettes à la pénitence canonique, ou bien

encore ceux qui venaient d'eux-mêmes s'accuser avec un grand repentir

LXXXIV. Quant à la forme du sacrement de la pénitence, le P. Morin cité par Tournely (tom. 2, q. 9, concl. 3), prouve à l'aide d'une multitude d'autorités ce que nous avons déjà dit plus haut, savoir que jusqu'à la fin du douzième siècle la forme était déprécative (*Dominus te absolvat*, etc.), avec d'autres prières, le prêtre tenant une main étendue sur la tête du pénitent : on lit la même chose dans saint Ambroise (l. VIII, c. VIII, X et XI) et dans saint Léon (epis. 83). Le P Chardon remarque que cette forme se retrouve dans tous les livres pénitentiaux grecs et latins. Pierre le Chantre, qui florissait vers la fin de ce même douzième siècle, assigne aussi la même forme. D'un autre côté, dans la Somme d'Alexandre de Halès se trouve décrite la double forme déprécative et indicative. Saint Thomas a écrit un opuscule en faveur de la forme indicative, soutenant qu'on ne pouvait aller contre les paroles de Jésus-Christ : « *Quidquid solveritis*, etc., » et les docteurs régents de Paris décidèrent unanimement qu'on devait dire : « *Ego te absolvo.* » La raison en est que le prêtre au tribunal de la pénitence fait l'office de juge, et qu'ainsi il lui appartient de prononcer lui-même la sentence. Mais finalement le concile de Trente (sess. XIV, cap. III) a statué que les paroles essentielles de l'absolution sont celles-ci : « *Ego te absolvo a peccatis tuis*, » et que les prières qu'on ajoute sont utiles, mais non nécessaires. Néanmoins les Grecs n'ont pas laissé de conserver la forme déprécative, laquelle est aussi approuvée par l'Eglise ; voyez ce qui a été dit au n° 72, à la fin.

LXXXV Le prêtre qui viole le secret de la confession est condamné par les canons à être déposé et à errer toute sa vie ; c'est ce qu'on voit dans le can. 2 *Sacerdos*, caus. 33, quæst. 3, dist. 6. (Gratien prétend que ce canon est de Grégoire le Grand, mais Morin croit qu'il est de Grégoire VII ou d'un autre pape de cette époque.) Le concile de Latran, sous Innocent III, (Extravag. dê pœn. et rem.), au ch. *Omnis utriusque sexus*, etc., dit que le pertre révélateur sera non-seulement déposé, mais renfermé à perpétuité dans un monastère.

LXXXVI. Anciennement tous les fidèles étaient obligés de se confesser au commencement du carême, comme on le voit dans les anciens rituels. Dans le principe l'Eglise latine observait trois carêmes, au rapport de Burchard (lib. XIX, cap. v). Le plus grand était avant Pâques, un autre avant Noël, pendant l'Avent, et le troisième de quarante jours avant la fête de saint Martin. Puis on les réduisit à deux, celui de Pâques et celui de l'Avent, et enfin à un seul, celui de Pâques, en ordonnant toutefois le jeûne des Quatre-Temps.

LXXXVII. Au treizième siècle on institua dans les diocèses les grands-pénitenciers, avec le pouvoir d'absoudre des cas réservés ; mais même avant cela il y avait des cas réservés aux papes ou aux archevêques, comme l'attestent Pierre le Chantre, et Fleury dans son Histoire (tom. I, p. 259).

LXXXVIII. On douta d'abord si l'absolution donnée à distance n'était pas valide, comme le pensait Suarez (*De pœnit.*, d. 19, sect. 13) (*a*). Mais Clément VIII, par sa constitution du 20 juillet 1602, a prohibé les confessions par écrit et les absolutions données aux personnes éloignées.

LXXXIX. Dans les commencements, les pénitences n'étaient pas laissées à l'arbitraire du confesseur, mais fixées d'après des canons enregistrés dans les livres pénitentiaux ; les mêmes règles s'observaient dans les confessions, soit publiques, soit privées, si ce n'est que la pénitence publique devait se faire publiquement. Puis au huitième siècle, quand la pénitence publique fut entièrement abolie, divers auteurs cnmposèrent des livres pénitentiaux dans lesquels ils distinguèrent toutes les espèces de péchés, et désignèrent les peines correspondantes d'après les canons des conciles et les coutumes des principales églises, avec les formules d'absolution et d'autres prières. Les plus célèbres de ces livres étaient le Pénitentiaire de Rome, celui de Bède, et celui de Théodore.

CX. La pénitence publique était exigée des pécheurs publics,

(*a*). Voir l'opuscule de Suarez sur cette matière, publié pour la première fois en 1859, par feu Mgr Malou, évêque de Bruges. (*Note de l'éditeur.*)

mais seulement pour les péchés de première classe, et ces péchés d'ailleurs fussent-ils secrets, n'étaient remis aux pénitents (comme dit le P Chardon, ch. VI) qu'après qu'ils avaient accompli la pénitence canonique. Les pécheurs publics étaient en outre contraints de satisfaire par l'excommunication. Le P Chardon dit (chap. VII) que plusieurs pécheurs secrets se condamnaient eux-mêmes à la pénitence publique, sans révéler pour cela leurs péchés, mais qu'on ne leur en accordait la permission que pour une fois. Cette discipline ne subsista pas au-delà du septième siècle. A partir de cette époque, commença l'usage d'imposer plusieurs fois aux pécheurs publics la pénitence canonique. Dans le can. 12 du concile de Nicée, il est dit que l'on peut user d'une plus grande indulgence pour les pénitents fervents. Les recommandations des martyrs et des confesseurs qui souffraient faisaient aussi remettre en partie la pénitence. Ces recommandations étaient appelées *libelles commendatifs*, et ils étaient présentés souvent par les diacres, et puis examinés par l'évêque. Ce privilége des martyrs commença avant le temps de Tertullien, et fut reconnu en 176 ou 177, pendant la persécution de Marc-Aurèle, et il ne cessa qu'avec les martyrs eux-mêmes. Dans les trois premiers siècles, les clercs d'ordres majeurs étaient aussi soumis à la pénitence publique quand ils étaient pécheurs publics; et une fois déposés, ils ne pouvaient rentrer dans les fonctions de leur ordre, même après avoir accompli la pénitence ; mais cela fut réduit aux clercs mineurs, à partir du troisième siècle. (Voyez le P Chardon, lib. II, c. XVIII et XIX). Les pécheurs publics, même après leur pénitence accomplie, étaient exclus des ordres majeurs; cette interdiction ne s'étendait pas à ceux qui se soumettaient volontairement à la pénitence publique. Dans l'Occident (non dans l'Orient) les pécheurs publics étaient encore exclus des charges militaires, des magistratures et du négoce : ils étaient inhabiles à contracter mariage, et privés du droit d'en user, s'ils étaient déjà mariés. Mais tout cela cessa au quatorzième siècle, en même temps que l'usage de la pénitence publique. (Chardon, lib. II, c. XVI.)

XIVe SESSION

Du sacrement de l'extrême-onction.

I. En finissant de traiter du sacrement de la pénitence, le concile passe à l'exposition de la doctrine sur le sacrement de l'extrême-onction qui, dit-il, a été regardé par les saints Pères comme le complément final de la vie, laquelle ne devrait être pour un chrétien qu'une perpétuelle pénitence. Il ajoute que comme la divine bonté nous a pourvus pendant la vie de tous les secours pour nous défendre contre les attaques de l'ennemi, elle n'a point voulu nous priver d'un secours extraordinaire pour ce dernier combat de la mort dans lequel l'enfer déploie contre nous toutes ses forces.

Chap. Ier. De l'institution du sacrement et de l'extrême-onction.

II. Dans ce chapitre premier, il est dit que l'extrême-onction des malades a été instituée par Jésus-Christ comme un sacrement véritable et proprement dit, ainsi que cela est insinué dans l'Evangile de saint Marc, et puis recommandé aux fidèles et promulgué par l'apôtre saint Jacques en ces termes : « Quelqu'un parmi vous se trouve-t-il malade, qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise, qui prononceront sur lui des prières, et l'oindront d'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi sauvera le malade, et s'il a des péchés, ils lui seront remis [1] » Appuyée sur ces paroles, l'Eglise, instruite par la tradition apostolique, enseigne que la matière de ce sacrement est l'huile bénite par l'évêque, puisque l'onction représente la grâce dont l'âme du

1. Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei.

malade est fortifiée invisiblement. Quant à la forme, elle consiste en ces paroles : *Per istam unctionem, etc.* Voici le texte du concile : « Cette sainte onction des malades a été instituée par Notre Seigneur Jésus-Christ, etc, (*a*)... ils lui seront remis.» Par ces paroles, etc., l'apôtre nous enseigne quels sont à la fois la matière, la forme, le ministre et l'effet de ce sacrement salutaire [1].

III. Au chapitre I correspond le can I, où il est dit : « Si quelqu'un dit que l'extrême-onction n'est pas véritablement et à proprement parler un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et promulgué par l'apôtre saint Jacques, mais un simple rite de nos pères et une invention purement humaine : qu'il soit anathème [2] »

IV Ainsi le concile tient pour vrai dans ce chapitre I, que le sacrement de l'extrême-onction est un sacrement véritable et proprement dit, institué par Jésus-Christ, indiqué par ces paroles de l'Evangile de saint Marc : « Etant donc partis, ils (les apôtres) prêchaient aux peuples qu'ils fissent pénitence, ils chassaient beaucoup de démons, ils oignaient d'huile les malades, et les guérissaient [3], » et promulgué par saint Jacques, qui ainsi n'en fut pas l'auteur, mais le promulgateur, puisque l'auteur de ce sacrement, comme de tous les autres, a

1. Instituta est autem hæc unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacramentum, a Christo D. N., apud Marcum quidem insinuatum (cap. VI, vers. 12, seq.), per Jacobum autem apostolum, ac Domini fratrem, fidelibus commendatum ac promulgatum ; Infirmatur, etc. (comme plus haut). Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum, et effectum hujus salutaris sacramenti : intellexit enim Ecclesia materiam esse oleum ab episcopo benedictum : nam unctio aptissime Spiritus-Sancti gratiam, quæ invisibiliter anima ægrotantis inungitur, repræsentat : formam deinde esse illa verba : Per istam unctionem, etc.

2. Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, et a beato Jacobo apostolo promulgatum ; sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum : anathema sit.

3. Et exeuntes prædicabant, ut pœnitentiam agerent : et dæmonia multa ejiciebant, et ungebant oleo multos ægros, et sanabant. (Marc., VI, 12 et 13.)

(*a*) Comme plus haut. (*Note de l'éditeur.*)

été Jésus-Christ. De savoir ensuite si Jésus-Christ ne l'a pas institué immédiatement, ou médiatement (*a*) par saint Jacques, c'est une question : aucune de ces deux opinions n'est de foi, le concile disant seulement que le sacrement a été institué par Jésus-Christ, c'est là seulement ce qui est de foi ; du reste il paraît probable que le Seigneur l'a institué immédiatement lui-même, puisque le concile n'en attribue à saint Jacques que la promulgation, par ces paroles : « Cette sainte onction des malades a été instituée comme sacrement du Nouveau Testament par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que cela est insinué dans l'Evangile de saint Marc, puis a été promulguée aux fidèles par saint Jacques [1] » Quant au temps où ce sacrement a été institué, Tournely (*Extr. unct., Compend. de sacram.*, p. 30), regarde comme très-probable qu'il le fut après celui de la péni tence, dont il est le perfectionnement et l'achèvement, comme s'expriment les Pères.

V Luther et Calvin ont rejeté entièrement l'extrême-onction, qu'ils appellent une superstition de papistes. Mais, comme nous l'avons observé, le concile la déclare être un véritable sacrement, et l'on y trouve les trois parties nécessaires qui constituent le sacrement : 1° Le signe sensible de l'onction de l'huile ; 2° la promesse de la grâce : « S'il a des péchés, ils lui seront remis [2]; » et 3° l'institution divine : « Ils l'oindront d'huile au nom du Seigneur [3]; » et puisque saint Jacques ne fit simplement que la promulguer, l'auteur en est Jésus-Christ, à qui seul il appartient d'instituer les sacrements.

VI. Calvin objecte qu'il est rapporté dans la Chronique de Sigebert que l'extrême-onction fut instituée par Innocent Ier. Mais comment peut-on en croire Sigebert, quand Innocent lui-même (Epist. I, cap. VIII) affirme que l'extrême-onction est un

1. Instituta est sacra unctio a Christo Domino tanquam sacramentum novi testamenti, apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem fidelibus promulgatum.

2. Si in peccatis sit, dimittentur ei.

3. Ungentes eum oleo in nomine Domini.

(*a*). L'édition italienne porte *immediate per S. Giacomo.* C'est une faute d'impression. (*Note de l'éditeur.*)

véritable sacrement? Pas une de ses paroles ne fait entendre qu'il se donne pour l'avoir institué. Et qui mieux est, Sigebert atteste la même chose. Il n'est pas un fait mis en avant par les hérétiques qui ne soit suspect de fausseté.

VII. On objecte qu'aucun de ceux qui, dans les six premiers siècles, ont raconté la mort des saints, ne fait mention de ce sacrement comme ayant été reçu par eux à la fin de leur vie. Mais qu'est-ce que cela fait à la chose? Ils n'ont pas rapporté non plus que ces saints aient reçu l'eucharistie, laquelle, sans aucun doute, était donnée à tous les fidèles à l'article de la mort. Il suffit de savoir, comme le remarque Possidius dans la vie de saint Augustin, que c'était alors la maxime commune des saints de ne pas mourir sans tous les signes de la pénitence : *Sacerdotes absque digna pœnitentia exire de corpore non debere.* Sous ce titre de pénitence était aussi compris ce dernier sacrement.

VIII. On objecte encore que saint Jacques attribue à la prière de la foi toute l'efficacité de l'extrême-onction : « Et la prière de la foi sauvera le malade [1] » Or, dit-on, si c'était un sacrement, l'effet serait attribué à l'onction comme matière, et non simplement à l'oraison comme forme. Erreur, car l'effet est réellement attribué à l'onction aussi bien qu'à la prière : « Lui faisant des onctions avec de l'huile au nom du Seigneur [2]; » après quoi vient immédiatement : « Et la prière de la foi sauvera le malade [1] » Or ces paroles, *Oratio fidei*, ne doivent pas être prises *subjectivement* au point de vue de la foi du ministre, mais *objectivement* au point de vue de toute l'Eglise, puisque cette prière contient l'objet de la foi, qui est le sacrement.

IX. Le concile de Trente nous enseigne de plus quelle est la matière de l'extrême-onction. La matière *éloignée* est l'huile d'olives, comme nous le voyons par *Euchl'ologe* des grecs et par le *Sacramentaire* de saint Grégoire; car le mot *oleum*, huile, signifie proprement l'huile d'olives, comme l'explique le *Catéchisme romain*, « que cette huile ne doit être tirée que des

1. Et oratio fidei salvabit infirmum.
2. Ungentes eum oleo in nomine Domini.

fruits d'oliviers [1]. » Les autres huiles ne sont pas des huiles simplement dites, mais, pour faire entendre ce que c'est, il faut joindre une circonlocution, comme huiles de lin, de noix, etc. Et il n'importe qu'Innocent Ier l'appelle chrême, car ce mot désigne une onction quelconque. Mais s'il arrivait, dit Tournely (tom. II, de e. u. pag. 17, q. 4) que cette huile d'olives se trouvât mêlée à du baume, comme l'est celle des catéchumènes, elle pourrait encore être employée comme matière de ce sacrement en cas de nécessité.

X. Il faut savoir aussi que, bien que les Grecs emploient l'huile bénite par les prêtres, néanmoins parmi les Latins, comme le font voir tous les rituels, la bénédtction en est réservée à l'évêque. Il est vrai cependant que le Pape peut commettre de simples prêtres pour cette bénédiction, comme on le voit par le décret de Clément VIII, rapporté dans notre *Théologie morale* (lib. VI, n. 709. dub. 3). Qu'ensuite cette bénédiction ou consécration par l'évêque ou par le prêtre, soit nécessaire pour la validité du sacrement, Juénin affirme (tom. VII, de e. u. pag. 424, qu. 1.), que, pour les Grecs, il est certain qu'elle n'est que de précepte, et que nulle part il n'en est question pour la validité du sacrement. Du reste, d'autres savants théologiens, comme Bellarmin, Estius, etc,, veulent qu'elle soit nécessaire de nécessité de sacrement; mais Sainte-Beuve et autres le nient, et Tournely paraît être de ce dernier sentiment (tom. 2. *De sacram*, pag. 15) et il réfute les arguments de Bellarmin. Mais comme il s'agit de la validité d'un sacrement, il n'est pas licite, hors le cas de nécessité, de se servir d'une matière douteuse. Cependant, si l'huile bénite manquait, on y pourrait mêler une partie d'huile non bénite, mais en moindre quantité, comme il est dit au chap. *Quod in dubiis, de consecr*.

XI. La matière *prochaine* est l'onction elle-même, laquelle, dans l'Eglise latine, doit se faire sur les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, les mains et la plante des pieds, ou proche de chacune de ces parties, et pour les hommes (non aux femmes)

1. Ex olearum baccis tantummodo expressum.

sur les reins, quand les malades peuvent sans danger se remuer à cet effet ; ainsi qu'il est expliqué dans le *Sacramentaire* de saint Grégoire et dans le *Rituel romain*. Les Grecs ont coutume d'oindre le front, le menton, la poitrine, les genoux, les mains et les pieds. Du reste, en cas de nécessité, le temps manquant, il suffit d'oindre un seul organe, le plus accessible, en disant : « Que le Seigneur vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par vos sens [1]; » car saint Jacques n'a prescrit qu'une chose, *ungentes*. Mais si on a le temps, il n'est permis de négliger aucune des onctions particulières susdites, comme le dit Tournely avec saint Thomas (tom. 2. *de ext u.*, pag. 21, qu. 3). Anciennement les malades tâchaient d'aller eux-mêmes à l'église pour recevoir ce sacrement; le P Chardon (lib. III, chap. III) en cite plusieurs exemples. Saint Césaire suppose que cette pratique était commune dans l'Eglise, et que l'on n'attendait pas pour cela qu'on fût à l'extrémité ; et aujourd'hui les religieux trappistes le pratiquent ainsi dans leurs églises.

XII. Le concile nous indique aussi quelle est la forme de ce sacrement, savoir : *Per istam*, etc., forme déjà prescrite par le Pape Eugène IV dans son instruction aux Arméniens : « Que par cette sainte onction, et par sa tendre miséricorde, Dieu vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par la vue, l'odorat, le goût, le toucher, l'ouïe, les démarches, les plaisirs des sens [2], comme on le voit dans le décret d'Eugène IV et dans le Rituel romain, et comme le concile de Trente le rappelle dans sa sess. XIV, ch. 1. Cependant le P. Chardon remarque que dans l'antiquité il y a eu de grandes variations sur ce point, et il rapporte plusieurs exemples où l'onction n'était pratiquée que sur une partie du corps. Au reste, pour la validité du sacrement, les paroles essentielles ne sont pas celles-ci : « Par cette sainte onction, etc., » ni l'énumération nominale de tous les sens; il suffit

1. Indulgeat tibi Deus quidquid per sensus peccasti.

2. Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per visum, odoratum, gustum, tactum, auditum, gressus, lumborum delectationem.

3. Per istam sanctam unctionem, etc.

des paroles : « Que Dieu vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par vos sens[1] » Je dis cela quant à la validité du sacrement; car, hors le cas de nécessité, les autres paroles ne peuvent être négligées sans qu'il y ait faute. La forme des Grecs est différente, et ils expriment séparément tous les effets du sacrement. Juénin affirme (*De extr. unct.* p. 22.) que quelques églises latines employèrent d'abord la forme *indicative* : « Je vous oinds[2], etc., » et plusieurs autres auteurs, avec saint Thomas et saint Bonaventure, rapportent que la forme ambroisienne usitée à Milan était celle-ci : « *Ungo te oleo sanctificato in nomine Patris*, etc. » Du reste, la forme adoptée aujourd'hui universellement dans l'Eglise latine est la forme *déprécative* rapportée plus haut, et c'en est une semblable, comme l'atteste Juénin (pag. 25, qu. 2. v. 3), qui a été toujours en usage dans l'Eglise grecque.

Chapitre II. — De l'effet de ce sacrement.

XIII. Dans ce chapitre II le concile distingue la chose et l'effet. La *chose* du sacrement est la grâce de l'Esprit-Saint ; l'*effet* est ce que le concile explique ensuite dans les termes ci-après : « La chose et l'effet de ce sacrement sont indiqués par les paroles suivantes : « Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur lui donnera du soulagement, et s'il a des péchés, ils lui seront remis. » Car cet effet n'est autre que la grâce du Saint-Esprit, dont l'onction purifie le malade des restes de ses péchés, et de ses péchés mêmes, s'il lui en reste à expier, et le soulage et l'affermit en même temps, en l'animant de confiance en la miséricorde de Dieu ; en sorte que, soutenu par ce moyen, il supporte plus aisément les incommodités et les peines de son mal, résiste plus facilement aux tentations du démon, qui, comme l'antique serpent, cherche à le mordre au talon, et il

1. Indulgeat tibi Deus, quidquid per sensus deliquisti.
2. Ungo te hoc olo, etc.
3. Reset effectus.

obtient de fois à autre la santé du corps, si elle peut être avantageuse au salut de son âme [1]. »

XIV Ainsi, il y a trois principaux effets de ce sacrement: 1° la rémission des péchés avec la détersion des restes du péché ; 2° la grâce divine, à l'aide de laquelle le malade supporte avec plus de résignation les douleurs de sa maladie et résiste avec plus de force aux attaques dernières de l'ennemi ; 3° quelquefois aussi le sacrement procure la santé corporelle, quand elle est utile à l'œuvre du salut de l'âme. Les thomistes veulent que cette santé corporelle provienne *ex opere operato;* mais Estius soutient que c'est *ex opere operantis*, c'est-à-dire en vertu des prières publiques de l'Eglise avec lesquelles se fait la consécration de l'huile. Voyez Tournely (*de e. u.* p. 56, qu. 7.)

XV On demande ensuite si la rémission des péchés est l'effet principal par soi. Tournely (*de e. u.* p. 49. qu. 1.) ainsi que Soto et autres thomistes, l'affirment absolument et le déduisent des paroles de saint Jacques: « S'il a des péchés, ils lui seront remis [2], et de celles du concile : « Dont l'onction purifie le malade des restes de ses péchés, et de ses péchés mêmes, s'il lui en reste à expier [3], et encore des termes de la formule : *Que Dieu lui pardonne tous ses péchés* [4].

XVI. On demande en second lieu si cette rémission des péchés est simplement l'effet principal. Il est principal, sans nul doute, mais non simple et isolé, car il est accompagné de deux autres effets secondaires, savoir de la détersion des restes du péché et de l'allégement du malade. Par restes du péché on entend le

1. Res porro, et effectus hujus sacramenti illis verbis explicantur : « Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus ; et si in peccatis sit, dimittentur ei. Res etiam hæc gratia est Spiritus Sancti, cujus unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit : et ægroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando : qua infirmus sublevatur, et morbi incommoda ac labores levius fert ; et tentationibus dæmonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit ; et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, consequitur.

2. Si in peccatis fuerit, dimittentur ei.

3. Cujus unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquies abstergit.

4. Indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti, etc.

penchant qui reste pour le mal, le peu d'ardeur pour le bien, et les ténèbres de l'esprit : tandis que l'extrême-onction a pour but d'achever la guérison de l'âme, et est comme le complément de la pénitence.

XVII. On demande encore quels péchés ce sacrement remet par soi et principalement : si ce sont les véniels seuls, ou avec eux les mortels? Sainte-Beuve (*de e. u.*, disp. 5, a. 1) affirme et dit que bien que l'extrême-onction soit un sacrement des vivants, néanmoins, comme complément de celui de la pénitence, il a pour objet principal de remettre les péchés véniels, et pour effet secondaire de remettre les mortels. Mais Juénin le combat avec raison sur ce point (*de e. u.*, p. 3, q. 4). L'opinion la plus plausible en cette matière est celle de saint Thomas, qui dit que les sacrements des vivants, qui sont la confirmation, l'eucharistie, l'ordre et l'extrême-onction, remettent non *per se*, mais *per accidens*, même les péchés graves, quand on les reçoit avec l'attrition, tout en croyant avoir la contrition, et dans le cas où on ne peut recevoir d'autres sacrements. Voici les paroles du docteur angélique, parlant de l'eucharistie : « Ce sacrement peut remettre le péché mortel, car le fidèle qui n'a pas une contrition suffisante peut, en s'en approchant avec respect et dévotion, obtenir la grâce de la charité, qui augmentera son repentir et méritera la rémission de son péché [1] » Le saint docteur dit la même chose du sacrement de l'extrême-onction (3, q. 30, a. 1). Cette doctrine de saint Thomas est suivie par le P Gonet, par le cardinal Bellarmin, le P Concina, le P Suarez et d'autres encore. Ils en trouvent la confirmation dans le canon 6 de la session 7 du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne confèrent pas la grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacles, qu'il soit ana-

1. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati (*mortalis*); forte enim primo si (suscipiens sacramentum) non fuit sufficienter contritus, consequetur per hoc sacramentum operari remissionem peccati. (*S. Thom.*, 3, q. 79, a. 3).

2. Si quis dixerit sacramenta novæ legis... gratiam non ponentibus obicem non conferre : anathema sit.

thème[2]. » Car qui reçoit un sacrement avec ce qu'il croit être contrition, certainement ne fait aucune opposition à la réception de la grâce.

Chapitre III. — Du ministre de l'extrême-onction, et du temps où elle doit être administrée.

XVIII. Dans ce chapitre troisième et dernier, le concile déclare quels sont les ministres de ce sacrement, à savoir, les évêques ou les prêtres ; et quels sont ceux à qui il doit être donné, à savoir, les malades en danger de mort. Il déclare en outre que l'extrême-onction peut être reçue de nouveau par les malades qui, étant guéris, retombent plus tard dans le même danger. Il condamne l'opinion que l'extrême-onction ait cessé d'être en usage quand cessa dans l'Eglise primitive la grâce des guérisons. Il dit encore que ce sacrement ne pourrait être dédaigné sans une faute très-grave. Voici les paroles du concile : « Pour ce qui est de déterminer quels sont ceux qui doivent, soit recevoir ce sacrement, soit en être les ministres, les paroles rapportées plus haut nous le disent encore d'une manière assez intelligible. Car nous y voyons que les vrais ministres de ce sacrement ce sont les prêtres de l'Eglise, et par ce mot il faut entendre ici non les plus anciens ou les principaux du peuple, mais soit les évêques, soit les prêtres ordonnés légitimement par eux, et par l'imposition des mains sacerdotales. Ces paroles font voir en même temps, que c'est aux malades que cette onction doit être faite, et à ceux-là surtout dont l'état présente tant de danger, qu'ils semblent sur le point de mourir ; et de là vient qu'on l'appelle aussi le sacrement des morts. Que si les malades reviennent en santé après avoir reçu cette onction, ils pourront encore recourir à ce même sacrement, quand ils viendront à retomber dans le même danger[1]

1. Jam vero quod attinet ad præscriptionem eorum, qui et suscipere, et ministrare hoc sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis prædictis traditum : nam et ostenditur illic, proprios hujus sacramenti ministros esse ecclesiæ presbyteros, quo nomine eo loco, non ætate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi, aut sacer-

« Il ne faut donc nullement écouter ceux qui, contrairement à la doctrine si claire et si précise de l'apôtre saint Jacques, enseignent que cette onction n'est qu'une invention humaine, et un usage reçu des Pères, qui n'est fondé sur aucun précepte divin, et ne renferme aucune promesse de grâce ; ni ceux encore qui prétendent que cet usage n'existe plus, comme s'il devait se rapporter uniquement au don de guérir les maladies accordé par un privilége spécial à la primitive Eglise ; ni non plus ceux qui disent que le rite observé par l'Eglise romaine dans l'administration de ce sacrement est incompatible avec la doctrine de l'apôtre saint Jacques, et doit, par conséquent, être changé en un autre ; ni ceux enfin, qui affirment que cette dernière onction peut être dédaignée sans péché par les fidèles; car toutes ces assertions contredisent évidemment les paroles si claires de ce grand apôtre. Et il est incontestable que l'Eglise romaine, qui est la mère et la maîtresse de toutes les autres Eglises, n'observe dans l'administration de ce sacrement, pour ce qui en constitue la substance, que les choses prescrites par saint Jacques : de sorte qu'on ne pourrait dédaigner d'en tenir compte sans se rendre coupable d'un péché grave, et sans faire injure à l'Esprit-Saint lui-même[1]. »

dotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Declaratur etiam esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero præsertim qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur : unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint.

1. Quare nulla ratione audiendi sunt, qui contra tam apertam apostoli Jacobi sententiam docent, hanc unctionem vel figmentum esse humanum, vel ritum a patribus acceptum, nec promissionem gratiæ habentem : et qui illam jam cessasse asserunt, quasi ad gratiam curationum duntaxat in primitiva Ecclesia referenda esset : et qui dicunt, ritum et usum, quem sancta romana Ecclesia in hujus sacramenti administratione observat, Jacobi apostoli sententiæ repugnare, atque ideo in alium commutandum esse ; et denique qui hanc extremam unctionem a fidelibus sine peccato contemni posse affirmant ; hæc enim omnia manifestissime pugnant cum perspicuis sancti apostoli verbis : nec profecto Ecclesia romana, aliarum omnium mater et magistra, aliud in hac administranda unctione, quantum ad ea quæ hujus sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Jacobus

XIX. A ce chapitre III se rapportent les canons 3 et 4. Le canon 3 porte : « Si quelqu'un dit que le rite et l'usage de l'extrême-onction, tel qu'il est observé dans l'Eglise romaine, est incompatible avec la doctrine de l'apôtre saint Jacques, et doit être changé par conséquent, ou qu'il peut être méprisé sans péché par les chrétiens : qu'il soit anathème [1]. »

XX. Le canon 4 se lit ainsi : « Si quelqu'un dit que, par ces prêtres de l'Eglise, que l'apôtre saint Jacques exhorte à faire venir pour oindre les malades, il faut entendre non les prêtres ordonnés par l'évêque, mais les plus anciens de chaque communauté, et qu'ainsi le ministre proprement dit de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul : qu'il soit anathème [2]. »

XXI. Ainsi le concile nous enseigne que les ministres de ce sacrement ne sont pas les laïques, ni les anciens du peuple, comme le voulait Calvin, mais seulement ceux qui sont ordonnés évêques ou prêtres, comme le démontre Estius (*in Epist.*, p. 1142, col. 1), et comme l'ont entendu les saints Pères. Dans le nouveau Testament, on n'entend par prêtres que les seuls ministres de l'Eglise, d'autant plus qu'ici saint Jacques parle de prêtres qui remettent les péchés, ce qui n'a jamais été concédé aux laïques. Outre que le concile déclare que cela se déduit clairement des paroles mêmes de saint Jacques. C'est follement que quelques-uns, dans le cinquième siècle, admettaient les prêtres pour ministres, mais excluaient les évêques, et il paraît qu'ils prétendaient s'appuyer sur la lettre même d'Innocent Ier *ad Decentium;* mais quelle était leur erreur, puisqu'Innocent Ier dans cette lettre, fait une mention expresse des évêques ? Au surplus, le concile lui-même, dans le chapitre III susdit, déclare que les

præscripsit. Nec vero tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere et ipsius Spiritus Sancti injuria esse potest.

1. Si quis dixerit extremæ unctionis ritum et usum, quem observat sancta romana Ecclesia, repugnare sententiæ beati Jacobi apostoli, ideoque eum mutandum, posseque christianis absque peccato contemni : anathema sit.

2. Si quis dixerit, presbyteros ecclesiæ, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate ; ob idque proprium extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem : anathema sit.

évêques, comme les prêtres, sont les ministres de l'extrême-onction.

XXII. Tout prêtre administre valablement l'extrême-onction, parce qu'il n'est pas besoin pour cela du pouvoir de juridiction, mais seulement du pouvoir d'ordination. Je dis *validement;* mais, pour l'administrer licitement, il faut qu'il en reçoive le pouvoir ordinaire de l'évêque ou du curé, et que ce pouvoir lui soit délégué par eux, comme il est prescrit dans la *Clément.* I, *de privileg.* Quant à la question : si, à défaut de prêtre ayant juridiction, tout autre prêtre, même religieux, peut conférer ce sacrement, Navarre le nie (*in Man.*, cap. XXVII, n. 101). Mais l'affirmative est soutenue avec plus de raison par Sylvius, Soto et beaucoup d'autres, ainsi que par Tournely (*de extrem. unct.*, p. 35, q. 2). Et on n'a point à nous opposer la Clémentine *Dudum, de sepultur.*, par laquelle il était défendu aux religieux, sous peine d'excommunication, d'empiéter sur les droits des curés ; car cela doit s'entendre, dit Juénin, de ces religieux qui, sous le prétexte de leurs priviléges, voulaient exercer des fonctions de curés ; mais il ne s'agit pas du cas de nécessité, où il serait besoin de donner l'extrême-onction, sans que le prêtre légitime fût là pour la donner. On peut joindre à cela l'autorité de saint Charles Borromée qui, dans le cinquième concile de Milan, porta le statut suivant : « Si le curé est empêché, ou qu'il tarde, et que le danger de mort soit imminent, tout autre prêtre doit administrer ce sacrement[1] »

XXIII. Vient ensuite la question : si plusieurs prêtres sont requis pour l'administration de ce sacrement. Selon les Grecs, ils doivent être sept, comme on le voit dans leurs eucologes, ou seulement cinq, ou enfin trois, comme le dit Renaudot (t. VII, *De sacram*, etc.); mais ils n'attendent pas que le malade soit à l'extrémité. Le P. Chardon rapporte qu'avant que l'onction se fît par les sept prêtres, on apprêtait une lampe à sept flambeaux, que chaque prêtre allumait le sien, et qu'en-

1. Si porro (*parochus*) impeditus, aut alias in mora est, mortisque periculum instat, hoc sacramentum sacerdos alius administrat.

suite faisant le signe de la croix et de nombreuses prières, ils donnaient l'onction au malade. Anciennement aussi chez les Latins, comme on le voit par le *Sacramentaire* de saint Grégoire, on appelait plusieurs prêtres. Mais depuis plusieurs siècles, ce sacrement, dans l'Eglise latine, est administré par un seul prêtre. Et cela n'est point contraire aux paroles de saint Jacques, *inducat presbyteros*, car dans l'Ecriture le pluriel est souvent pris pour le singulier, comme dans ce passage de saint Luc où il est dit que les larrons blasphémaient contre Jésus-Christ [1], bien qu'en cet endroit même, il soit expliqué qu'un seul blasphéma [2].

XXIV. Le P Chardon, dans son *Histoire des sacrements* (lib.III, cap. I), dit que dans les premiers temps l'onction se faisait indifféremment par un ou plusieurs prêtres comme le prouve la diversité des anciens rituels cités par Martène (t. II, cap. VII, a. 4) : il ajoute que quelquefois ces prêtres faisaient tous l'onction, en récitant chacun la forme correspondante au sens du malade; que d'autres fois un d'eux oignait une partie, et un autre l'autre, en récitant chacun la forme correspondante à la partie ointe par chacun respectivement ; mais, d'un autre côté, le même P Chardon, dans ce chapitre premier, rapporte plusieurs exemples de l'administration de ce sacrement par un seul prêtre. Il dit encore qu'avant l'onction, l'usage était de placer le malade sur la cendre et le cilice, ou au moins de les étendre sur lui et de les bénir en même temps. Cela se pratiquait particulièrement en Italie.

XXV Quant aux sujets qui peuvent recevoir l'extrême-onction, l'usage de l'Eglise orientale, selon Arcudi (lib. V, *de e. u.*, cap. IV) et Goar, est généralement de l'administrer même aux personnes qui se portent bien. Léon Allatius dit de même (lib. III, *De cons. eccl.*, etc., c. XVI, n. 3), que les Grecs donnent et réitèrent l'extrême-onction non-seulement aux malades, mais même à des personnes qui se portent bien [3]. Arcudi

1. Latrones in Christum blasphemasse.
2. Unus autem de his (*Luc.*, XXIII, 39).
3. Non tantum infirmos, sed sanos quoque homines extrema unctione, et sæpius Græci inungunt.

prétend que cette onction, reçue même en santé, est tenue par les Grecs pour un vrai sacrement ; mais cela est contesté par Goar, d'accord avec Juénin qui dit (p. 39, qu. 1) que, du temps d'Innocent I[er] les Latins eux-mêmes oignaient avec l'huile bénite par l'évêque, afin d'éloigner les maladies, mais que personne ne suppose que cette onction ait été un sacrement. Au reste, saint Jacques a expressément déclaré que c'est aux malades que l'extrême-onction doit être donnée : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il fasse venir les prêtres [1]. » D'où il suit qu'on ne peut licitement donner ce sacrement aux personnes qui se portent bien quand même elles seraient proches de la mort, comme les condamnés par justice. Et parmi les malades mêmes, le concile de Trente marque encore plus distinctement ceux à qui il doit être donné : « Les paroles de l'apôtre font voir que c'est aux malades que cette onction doit être faite, et à ceux-là surtout dont l'état présente tant de danger, qu'ils semblent sur le point de mourir [2] » Mais Benoît XIV recommande, dans sa bulle 53, § 46, au tome IV de son Bullaire, d'administrer ce sacrement aux malades « lorsqu'ils sont encore capables d'entendre [3], » et que l'on n'attende pas le dernier moment où ils n'ont plus l'usage de leur raison. Aussi, le catéchisme romain dit-il « que ceux-là pèchent très-grièvement, qui attendent pour procurer l'extrême-onction aux malades, le moment où tout espoir d'échapper à la mort étant perdu, ils commencent à n'avoir plus l'usage de leurs sens [4]. » Juénin dit sur ce point que l'on peut donner l'onction aux malades avant qu'ils soient sur le point de mourir, et lorsqu'ils ne sont encore qu'en danger : « Doivent être compris tous ceux qui sont atteints d'une maladie dangereuse, n'importe qu'ils paraissent, ou non, être à

1. Infirmatur quis in vobis ? inducat presbyteros, etc.

2. Declaratur etiam esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero præsertim qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur.

3. Dum sibi constant, et sui compotes sunt.

4. Gravissime peccant, qui illud tempus ægroti ungundi observare solent, cum jam omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiat.

l'extrémité [1] » Et cela se déduit clairement de ces paroles du concile, que « c'est aux malades que cette onction doit être faite, et à ceux-là surtout dont l'état présente tant de danger, qu'ils semblent être sur le point de mourir [2] » Ce mot « surtout » indique assez que ce sacrement peut justement être donné à ceux qui ne sont pas à l'extrémité. Aussi, les docteurs s'accordent à dire que pour donner licitement l'extrême-onction, il suffit que la maladie présente un danger certain de mort, quand même ce danger ne serait pas prochain. Benoît XIV, dans la bulle citée, prescrit de ne pas administrer le sacrement de l'extrême-onction à ceux qui se portent bien, mais seulement à ceux qui sont gravement malades [3]. » Et parmi ces malades, saint Charles Borromée veut que l'on compte les vieillards décrépits, dont l'état est languissant, encore bien qu'ils n'aient aucune autre maladie.

XXVI. Ce sacrement doit être refusé aux enfants qui ne sont point encore parvenus à l'âge de raison, et aux imbéciles de naissance, parce que les uns et les autres ne peuvent avoir péché actuellement; mais on peut l'administrer aux enfants au-dessus de l'âge de sept ans, et aux aliénés qui ont des intervalles lucides.

XXVII. Quant à la disposition qu'on doit apporter pour recevoir l'extrême-onction, qui est un sacrement des vivants, il faut que le malade soit en état de grâce, ou s'il est chargé de quelque péché, qu'il ait au moins la contrition ou la certitude morale de l'avoir : autrement, il doit se confesser. Juénin, Tournely et Concina exigent absolument la confession, mais d'autres auteurs se contentent de la contrition. Anciennement, l'extrême-onction se donnait avant le viatique, et le P. Chardon rapporte (liv. III, chap. II), que le pape Léon IX la reçut ainsi

1. Numerari debent omnes qui periculose laborant, sive in exitu constituti videantur, sive non.

2. Unctionem infirmis adhibendam, illis vero præsertim, qui in exitu vitæ constituti videantur.

3. Ne sacramentum extremæ unctionis ministretur bene valentibus, sed iis duntaxat qui gravi morbo laborant.

bien qu'il signale en même temps plusieurs exemples contraires; mais depuis plusieurs siècles, dit Juénin, elle s'administre dans l'Eglise latine après le viatique. Cependant, si un malade désire recevoir en même temps les deux sacrements, en ce cas, suivant le rituel de Paris (comme c'est raisonnable), on doit donner d'abord l'extrême-onction, et puis le viatique, afin que l'extrême-onction produise d'abord son effet, qui est la rémission des péchés : à moins cependant qu'il n'y ait danger que le malade n'ait pas le temps de recevoir l'eucharistie. Voyez Juénin, p, VII, *de c. u.*, qu., 8. pag. 234.

XXVIII. Le P Chardon (liv III, chap. XII) rapporte qu'autrefois, èn plusieurs églises, on réitérait l'onction pendant sept jours consécutifs. Mais le concile enseigne que l'on ne doit réitérer le sacrement, que lorsque les malades, après avoir été guéris, retombent en danger de mort [1]. Aussi, le concile ajoute-t-il : « C'est pourquoi ils ne faut nullement écouter ceux qui prétendent que l'usage de cette onction n'existe plus, comme s'il devait se rapporter uniquement au don de guérir les maladies, dont avait été favorisée la primitive Eglise [2] »

XXIX. Pour bien entendre ce que dit ici le concile, il faut revenir sur ce qu'il dit au chapitre I, touchant l'institution de ce sacrement, que c'est « un sacrement véritable et proprement dit, insinué dans l'Evangile de saint Marc, recommandé ensuite et promulgué par saint Jacques [3]. » Ainsi, comme nous l'avons déjà observé en commençant, le concile nous enseigne que l'extrême-onction fut insinuée, c'est-à-dire figurée par les guérisons que les disciples du Seigneur opéraient sur les malades, avant l'institution de ce sacrement, en faisant sur eux l'onction de

1. Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerunt, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderunt.

2. Quare nulla ratione audiendi sunt, qui illam (*unctionem*) jam cessass asserunt, quasi ad gratiam curationum duntaxat in primitiva Ecclesia referenda esset.

3. Vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem commendatum, ac promulgatum.

l'huile[1]. Calvin prétend que, quand saint Jacques dit : « Que les prêtres oignent d'huile les malades au nom du Seigneur[2], » il entend parler de la même onction dont parle saint Marc, que les disciples du Seigneur pratiquaient, et par laquelle ils avaient le don de guérir les malades ; puis de cette erreur il en déduit une autre, savoir que ce don de guérison étant venu à cesser, l'onction a dû cesser aussi, en sorte que celle que l'on donne aujourd'hui n'est plus un sacrement, mais une cérémonie inutile et superstitieuse. Mais il se trompe en tout; car l'onction dont parle saint Jacques est celle que donnent les prêtres, mais celle dont il est question dans saint Marc pouvait être faite par tous, même par les laïques ; outre qu'alors le sacrement n'était pas encore institué. Il est faux ensuite que les guérisons miraculeuses ayant cessé, l'extrême-onction ait cessé aussi ; puisque, depuis son institution, ce sacrement a toujours été en usage dans l'Eglise, comme en font foi Origène (hom. II, *in Levit.*), saint Chrysostome (*De sacerdot.*), le pape Innocent I[er] (*in Epist. ad Decent.*), saint Grégoire (*in suo sacramentar.*) ; et tous les rituels faits depuis le confirment par une mention expresse. Néanmoins le P Chardon assure que dans les trois premiers siècles ce sacrement était rarement administré, à cause des persécutions, ce qui est fort vraisemblable,

XXX. Le concile dit en terminant que ce serait un grand crime pour un chrétien que de mépriser ce sacrement[3]. Mais on a mis en question, si, à part le mépris du sacrement, le fidèle qui refuse de le recevoir pèche grièvement. L'opinion la plus commune est pour la négative, et c'est celle de saint Thomas (in IV *Sent.*, dist II, qu. 1, a. 1, qu. 3, ad 1), d'Estius, de Sylvius, de Sainte-Beuve, de Navarre et de beaucoup d'autres. Saint Thomas dit que ni l'extrême-onction ni la confirmation ne sont de nécessité de salut[4] D'un autre côté se présente une

1. Et ungebant oleo multos ægros, et sanabant.
2. Ungentes eum oleo in nomine Domini.
3. Nec vero tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere, et ipsius Spiritus Sancti injuria esse potest.
4. Non sunt de necessitate salutis.

opinion opposée qui n'est pas improbable, et c'est celle du P Concina, de Habert, de Juénin et de saint Bonaventure, qui en voient le précepte positif dans ces paroles de saint Jacques : « Qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise, afin qu'ils fassent des prières sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur [1]. » Cette raison me paraît peu persuasive, car ces paroles ne dénotent pas un précepte évident ; mais je dirai que chacun est obligé, étant en danger de mort, de recevoir ce sacrement par le motif de la charité que l'on doit se porter à soi-même : attendu que, malgré tous les autres moyens dont le malade peut fortifier son âme, cependant quand il se trouve dans cet état, d'un côté il est trop faible d'esprit pour pouvoir s'aider par les bonnes œuvres, et de l'autre (comme le dit le concile de Trente) les embûches du démon redoublent alors autour de lui : « Il n'y a pas de circonstances, ajoute le concile, où l'ennemi de notre salut fasse plus d'efforts et emploie plus de stratagèmes pour nous perdre entièrement, en nous ôtant, s'il le pouvait, la confiance en la divine miséricorde, que lorsqu'il nous voit menacés d'une mort prochaine [2]. » Le concile dit de plus que dans ce sacrement le Seigneur a placé un appui ferme et certain [3] Ainsi je ne vois pas comment, en se privant volontairement d'un pareil secours contre l'enfer, dans un si grand danger pour son salut éternel, un malade pourrait être excusé de faute grave et de manquement à la charité qu'il se doit à lui-même, en s'exposant au risque de succomber à la tentation dans cette dernière lutte avec l'ennemi.

1. Inducat presbyteros Ecclesiæ, ut orenter super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini.

2. Nullum tempus est, quo vehementius (adversarius) omnes suæ astutiæ nervos intendat ad perdendum nos, quam cum impendere nobis exitum vitæ perspicit.

3. Tanquam firmissimo quodam præsidio (nos) munivit,

XXI[e] SESSION

De la communion sous l'une ou l'autre espèce, et de la communion des enfants.

I. Dans cette session, le concile expose aux fidèles la vraie doctrine sur ces deux points, et défend de croire et d'enseigner rien de contraire. Dans le chapitre I, le concile déclare que les laïques, et les clercs qui ne consacrent pas l'eucharistie, ne sont tenus par aucun précepte divin à communier sous les deux espèces, puisqu'il est certain que la communion sous une seule espèce suffit au salut : « Le saint concile, instruit par le Saint-Esprit, et se conformant au jugement et à la pratique de l'Eglise elle-même, déclare et enseigne que les laïques et les ecclésiastiques, quand ils ne consacrent pas, ne sont obligés par aucun précepte divin à recevoir le sacrement de l'Eucharistie sous les deux espèces, et qu'on ne peut en aucune manière douter, sans blesser la foi, que la communion sous une seule espèce soit suffisante pour le salut. Car quoique, dans la dernière cène, Notre-Seigneur Jésus-Christ ait institué cet auguste sacrement sous les espèces du pain et du vin, et qu'il l'ait distribué de cette manière à ses apôtres, il ne s'ensuit pas qu'il ait eu en vue d'obliger tous les fidèles à recevoir de même l'Eucharistie sous les deux espèces. On ne peut pas conclure non plus de ses paroles rapportées au sixième chapitre de l'Evangile selon saint Jean, qu'il ait fait un précepte de la communion sous les deux espèces; car le même qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, » a dit aussi : « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, etc. [1]. »

1. Sancta synodus a Spiritu Sancto edocta, atque Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino præcepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum : neque, salva fide, dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Christus hoc sacramentum

II. Au chapitre I correspond le canon 1, qui porte : « Si quelqu'un dit que tous les fidèles chrétiens, et chacun d'eux, sont obligés par le précepte divin, ou de nécessité de salut, de recevoir le très-saint sacrement de l'Eucharistie sous les deux espèces : qu'il soit anathème [1]. »

III. Dans le chapitre II, il est dit que l'Eglise a toujours eu le pouvoir d'établir et de changer, comme elle le jugeait convenable selon les diverses circonstances, tout ce qui est relatif à l'administration des sacrements : pouvoir que l'Apôtre semble avoir eu en vue, lorsqu'il écrivait aux Corinthiens : « Que chacun nous considère comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. C'est pourquoi, bien que dans le commencement de la religion chrétienne l'usage ait été de communier sous les deux espèces, l'Eglise a pu à juste titre établir l'usage de ne communier que sous une seule espèce [2]. »

IV. Au chapitre II correspond le canon 2 ; il y est dit : « Si quelqu'un dit que l'Eglise n'a pas eu des causes justes et raisonnables pour donner la communion sous la seule espèce du pain aux laïques, et même aux ecclésiastiques quand ils ne consacrent pas, ou qu'elle a erré en ce point : qu'il soit anathème [3]. »

in panis et vini speciebus instituit, et apostolis tradidit ; non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes fideles, statuto Domini, ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo, apud Joannem sexto, recte colligitur utriusque speciei communionem præceptam esse ;.... namque qui dixit : Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis (Jo., VI) ; dixit quoque : Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternam, etc. Qui manducat hunc panem vivet in æternum (Jo., ibid).

1. Si quis dixerit, ex Dei præcepto vel necessitate salutis, omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiæ sacramenti sumere debere : anathema sit.

2. Præterea declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione ea statueret, vel mutaret, quæ pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait (I *Cor.*, IV) : Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei, etc. Quare... licet ab initio utriusque speciebus usus fuisset, tamen, mutata consuetudine, justis causis, hanc sub altera specie communicandi approbavit et decrevit, etc.

3. Si quis dixerit sanctam Ecclesiam catholicam non justis causis et

Pierre Soave objecte que, par ce canon, le concile établit un dogme de foi sur un fait humain; savoir, que l'Eglise ayant fait un décret qui doit être observé comme loi humaine, on soit dans l'obligation, en vertu de la loi divine, de le croire juste. On répond que le concile n'a point fondé ce dogme sur un fait humain, mais sur ce principe certain que l'Eglise ne pouvant errer en matière de foi et de discipline, elle n'a pu non plus établir sans un juste titre des lois touchant l'administration des sacrements.

V Dans le chapitre III, le concile déclare que l'on reçoit véritablement le sacrement, ou Jésus-Christ tout entier, sous une seule espèce, et qu'ainsi celui qui communie sous une seule espèce, ne demeure privé d'aucune grâce nécessaire au salut [1]. »

VI. Au chapitre III correspond le canon 3, où il est dit : « Si quelqu'un nie que Jésus-Christ, principe et auteur de toutes les grâces, soit reçu tout entier sous la seule espèce du pain, sur ce faux prétexte qu'on va contre l'institution de Jésus-Christ lui-même en ne le recevant pas sous les deux espèces : qu'il soit anathème [2]. »

VII. Dans le chapitre IV, le concile enseigne que les enfants ne sont nullement obligés à la communion, parce qu'ayant reçu la grâce dans le baptême, ils ne peuvent pas la perdre à cet âge. Et bien que les anciens Pères aient suivi cet usage, pour quelque juste raison accommodée à leur temps, ils ne l'ont néanmoins jamais regardé comme nécessaire au salut [3]

rationibus adductam fuisse, ut laicos, atque etiam clericos non conficientes, sub una tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse : anathema sit.

1. Insuper declarat.. fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum, verumque sacramentum sumi; ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.

2. Si quis negaverit totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur : anathema sit.

3. Denique sancta synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad eucharistiæ communionem; siquidem per baptismi

VIII. Au chapitre IV correspond le canon 4 ; il y est dit : « Si quelqu'un ose dire que la communion eucharistique est nécessaire aux enfants, même avant qu'ils aient atteint l'âge de discrétion : qu'il soit anathème[1]. »

IX. A la fin de cette session, le concile se réserve d'examiner et de décider dans un autre temps, et quand l'occasion s'en présentera, les deux questions déjà posées, savoir : la première, si l'usage du calice ne peut aucunement être permis aux fidèles qui ne célèbrent pas ; la seconde, si cet usage peut, pour de justes motifs, être concédé à quelqu'un, ou seulement à quelque nation ou royaume, sous de certaines conditions.

X. Dans cette session, Alphonse Salmeron démontra qu'il est certain que l'usage du calice n'est pas de précepte divin, puisque depuis si longtemps déjà l'Eglise l'avait interdit aux laïques, ce qu'il prouvait par le concile de Constance et celui de Bâle, et par tous les écrivains antérieurs, à partir de 500 ans. D'autant plus que, même dans les temps anciens, le calice n'était pas accordé à tous, comme il paraît par plusieurs histoires et par les livres des Pères. Il répondit ensuite aux objections, et dit que, bien que le Seigneur, en donnant, dans la cène, l'Eucharistie à ses disciples, leur ait dit : « Buvez-en tous[2], » cela n'a toutefois été dit qu'aux disciples. D'ailleurs, nous ne sommes pas tenus d'imiter toutes les actions de Jésus-Christ avec toutes leurs circonstances, mais autant seulement qu'elles nous sont commandées par l'Ecriture ou par la tradition de l'Eglise. Enfin, il fit observer qu'on objecterait en vain le chapitre VI de l'Evangile de saint Jean ; car le précepte d'user des deux espèces n'y est point exprimé, puisque tantôt il y est fait mention de la communion sous les deux espèces, tantôt il n'y est question que de l'espèce du pain.

lavacrum regenerati adeptam gratiam in illa ætate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda estanti quitas, si eum morem aliquando servavit : ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt ; ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse credendum est.

1. Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiæ communionem ; anathema sit.

2. Bibite ex eo omnes.

XI. Le P. Chardon, dans son *Histoire des sacrements* en parlant de l'Eucharistie, rapporte que les Orientaux administrent à présent le corps et le sang avec une cuillère, mais qu auparavant ils donnaient à boire le précieux sang dans le calice même, comme l'atteste saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.* v *myst.*). L'usage vint ensuite de donner une parcelle de l'hostie consacrée, trempée dans le précieux sang, comme le dit Burchard (lib. V, cap. III). Cet usage fut prohibé par le pape Urbain dans le concile de Clermont ; mais cette manière de communier, dit le P Chardon (chap. VII), fut pratiquée jusqu'au XIIe siècle, temps auquel commença à passer d'usage la communion sous les deux espèces. Saint Thomas (3, qu. 80, a. 12, ad 2) témoigne que cet usage était déjà aboli de son temps, et plus tard, le concile de Constance en fit la défense expresse. Le pape Pie IV accorda le calice aux églises d'Allemagne ; mais, comme le remarque le cardinal Bona, cette concession fut retirée par saint Pie V Bossuet écrit, dans son Traité de la communion (t. XVI, p. 289, édit. Vivès), que, même anciennement, à certains jours, au vendredi saint, par exemple, on ne donnait que le corps.

XII. Salmeron dit encore que celui qui reçoit le sacrement sous une seule espèce ne reçoit pas moins que celui qui communie sous les deux; parce que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce, comme les conciles de Constance et de Florence l'avaient déjà déclaré. Sur le point de savoir ensuite si celui qui communie sous une seule espèce reçoit une grâce aussi grande que celui qui communie sous les deux, il dit que d'après son opinion la grâce est égale dans les deux cas, et il s'efforce de le prouver par de nombreux arguments ; du reste, il ajoute que cela ne fait rien à la question, puisque la chose dépend de la pure volonté de Dieu.

XIII. Un certain frère Armand Servite, théologien de l'évêque de Sebenico, pour prouver qu'une plus grande grâce accompagne la communion sous les deux espèces, alla jusqu'à dire que le sang ne fait point partie de la nature humaine, mais qu'il en constitue seulement le premier aliment, et qu'ainsi le sang de Jésus-Christ n'est point contenu sous l'espèce du pain ; mais

il fut vivement repris là-dessus par tous les autres, et se vit contraint de se dédire en s'excusant sur ce qu'il n'avait mis en avant cette objection que pour la réfuter.

XIV Un autre, qui était Portugais, entreprit de soutenir de son côté qu'aucun précepte divin n'obligeait même les prêtres qui consacraient à prendre les deux espèces; mais tous les autres le combattirent par une foule de raisons que Pallavicin ne rapporte pas, mais que le cardinal de Lugo reproduit dans son traité (*De euchar.*, disp. 19, sect. 8), où il réfute spécialement Raphaël de Volterre qui prétendait qu'Innocent VIII avait dispensé les Norwégiens de ce précepte.

XV. En somme, tous conclurent que celui qui reçoit une espèce ne reçoit rien de moins que s'il prenait les deux. Pour ce qui est de la grâce, les uns soutinrent qu'elle était accordée plus abondamment à ceux qui communient sous les deux espèces, parce que les sacrements ont une vertu correspondante à leurs signes; en sorte que ceux-ci se multipliant, la grâce se multiplie elle-même. La plupart cependant furent d'avis que la grâce conférée en vertu du sacrement est égale dans l'un comme dans l'autre cas.

XVI. Quant aux enfants, on posa la question de savoir s'il était nécessaire de précepte divin de leur faire recevoir la communion. Tous furent d'accord que non, puisque l'eucharistie se donne comme un aliment, dont la nature est de réparer ce qui se perd par la chaleur, c'est-à-dire dans son vrai sens par le désordre des passions humaines, et que cette déperdition ne peut avoir lieu chez les enfants qui n'ont pas encore l'usage de leur libre arbitre. Cependant quelques-uns, à la vérité en petit nombre, dirent que la communion augmente toujours la grâce en quelque manière chez les enfants; mais les autres le nièrent par la raison que les enfants ne communient que matériellement et sans y apporter aucune disposition. Ils ajoutèrent que (dans les anciens temps) ce n'était point dans ce but que l'on donnait la communion aux enfants, mais pour les préserver des maléfices et de l'obsession des démons. Enfin, sur la question de savoir s'il convenait de concéder à quelque nation, comme à l'Allemagne,

l'usage du calice, on répondit aux courtisans de l'empereur qui insistaient en faveur d'une telle concession, que l'affaire serait mieux discutée plus tard et pourrait alors être résolue ; et puis on se décida pour la négative, au grand déplaisir des amis de l'empereur.

XVII. A la fin de ce chapitre 2, on ajouta les paroles suivantes relativement à la coutume moderne de donner la communion sous une seule espèce : « coutume qu'il n'est pas permis de condamner ou de changer sans l'autorisation de l'Eglise elle-même [1]» On fit cette addition à cause d'une objection présentée par quelques-uns que, dans plusieurs royaumes, à Chypre, dans l'île de Candie et dans la Grèce, on conservait l'usage du calice, mais on leur répondit que c'était par un privilége spécial que leur avait concédé l'Eglise : on ajouta donc ces dernières paroles pour ne pas offenser ceux qui avaient obtenu ce privilége.

XVIII. Fra Paolo dit qu'il paraît étonnant que le concile, après avoir, par quatre anathèmes, fait quatre articles de foi, n'ait pas pu ensuite accorder l'usage du calice, qui ne peut être l'objet que d'une loi ecclésiastique ; tandis qu'au contraire plusieurs avaient pensé que ce point devait être traité d'abord, parce que cet usage, une fois accordé, toutes les disputes seraient tombées. Mais Pallavicin répond que ce raisonnement n'a rien de vrai, parce que, autant il était facile de voir que l'usage du calice n'est pas de précepte divin, autant il était douteux qu'il convînt soit de l'accorder, soit de l'interdire. Et puis il n'est pas vrai que cette concession eût fait cesser les disputes : quand même l'Eglise aurait fait cette concession, elle n'aurait pas empêché par là les novateurs de remettre en question si elle a ou non le pouvoir de prohiber cet usage.

XIX. Fra Paolo dit encore que le concile, en déclarant que le fidèle qui reçoit Jésus-Christ sous la seule espèce du pain n'est point privé de la grâce nécessaire, semblait reconnaître qu'il perd au moins la grâce non nécessaire, et par là donnait à

1. Quam reprobare, aut sine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non licet.

penser que l'autorité humaine peut interdire à la grâce de Dieu de se répandre avec surabondance : ce qui paraît contraire à la charité. Pallavicin répond que c'est raisonner à faux que de dire, qu'en déclarant que le fidèle auquel l'usage du calice est interdit n'est privé d'aucune grâce nécessaire, le concile a implicitement avoué qu'il est au moins frustré de quelque grâce non nécessaire. Il arrive cent fois dans le discours que l'on affirme ou qu'on nie une chose, à raison de telle circonstance qui fait qu'on la peut nier ou affirmer, sans rien préjuger de ce qu'il en serait sans cette circonstance.

XX. Quant à ce qui est de soutenir comme certain que l'Eglise n'a pas le pouvoir (et c'est là ce que veut dire Fra Paolo) de priver les fidèles de la grâce surabondante des sacrements, ou que si, le pouvant, elle le faisait, ce serait manquer de charité, on répond que l'Eglise ne doit pas avoir seulement égard à l'augmentation de la grâce dans celui qui communie, mais aussi à la dignité du sacrement ; car autrement elle n'aurait pas dû empêcher la communion et la célébration de la messe le vendredi saint, ni interdire qu'elle soit célébrée plus d'une fois le jour. Pierre Soave prétend aussi que deux choses donnèrent lieu à de longues controverses. La première fut l'obligation imposée de croire que l'antiquité ne regarde pas comme nécessaire la communion des enfants. Il s'agit ici, disait-on, de choses passées, à l'égard desquelles l'autorité reste impuissante, car elle ne saurait changer le passé. Fra Paolo prétend de son côté que saint Augustin en neuf endroits discourt longuement sur la nécessité, pour les enfants, de recevoir l'eucharistie ; et il ajoute que l'Eglise romaine l'a plusieurs fois déclarée nécessaire au salut des enfants ; il allègue encore la lettre du pape Innocent, qui enseigne clairement cette doctrine. Et le même écrivain ajoute que plusieurs membres du concile s'étonnaient que les Pères les eussent placés dans cette alternative de penser, ou qu'Innocent s'était trompé, ou le concile lui-même.

XXI. Mais Pallavicin répond ainsi : Si Soave veut dire que l'Eglise ne peut déclarer article de foi la vérité d'un fait passé qui ne serait pas soumis à sa juridiction, il se montre aussi

ignorant que mécréant sur l'autorité de l'Eglise : car il est indubitable qu'elle peut déclarer comme article de foi que tel fait que Dieu nous assure, dans l'Ecriture, ne pouvoir arriver, n'est point arrivé , comme par exemple, qu'un juste soit tombé en enfer. Or, Dieu nous ayant révélé dans l'Ecriture que l'Eglise est la colonne et le fondement de la vérité, le concile a bien pu déclarer, en vertu de cette révélation, qu'elle n'a pas erré en croyant que la communion des enfants n'est pas nécessaire à leur salut. Du reste, le concile ne s'est pas occupé en cet endroit de l'opinion que les Pères pouvaient avoir sur ce point; il a dit seulement que, comme ils durent avoir des raisons plausibles pour en agir ainsi, d'après les circonstances de leur temps, on doit croire qu'ils le firent, sans qu'il y eût de véritable nécessité pour le salut. Quant à l'autorité de saint Augustin, et à la lettre d'Innocent Ier, Pallavicin avoue que saint Augustin, principalement en deux endroits, met la nécessité de l'eucharistie au même rang que celle du baptême; mais, dit-il, il est reconnu depuis longtemps dans les écoles, que le saint docteur entend que le chapitre VI de saint Jean ne parle pas seulement de la communion sacramentelle, mais aussi de l'union intime de l'âme avec Jésus-Christ, par le moyen du baptême et de la foi. Et par là saint Augustin cherche à réfuter Julien qui niait la nécessité du baptême pour entrer dans le ciel, comme les pélagiens la niaient; par là aussi le saint prouvait le fait du péché originel. Tel est le sens dans lequel saint Thomas expose la doctrine de saint Augustin (3, qu. 80, art. ad 3). Et vraiment, comment saint Augustin aurait-il pu jamais vouloir dire que les petits enfants, après le baptême, pouvaient tomber en péché par leur faute, s'ils fussent morts en cet état avant de recevoir l'eucharistie ? Ensuite, quant à la lettre d'Innocent I, adressée aux Pères de Milève, qui est la vingt-sixième de ses décrétales, voici ce qu'elle porte : « Ce que votre fraternité m'annonce qu'ils (les pélagiens) prêchent que les enfants reçoivent le don de la vie éternelle même sans le baptême, est une erreur absurde; par la raison que s'ils ne mangent pas la chair du Fils de l'homme et ne boivent pas son sang, ils ne peuvent eux-mêmes avoir

la vie. » On voit qu'Innocent entend que dans le baptême, il y a manducation de la chair de Jésus-Christ. Ces deux passages de saint Augustin et d'Innocent furent pesés et examinés dans le concile, et on réprouva comme téméraire Erasme qui voulait les rapporter à l'eucharistie.

La seconde chose qui, suivant Soave, donna beaucoup à débattre sur le chapitre en question, fut l'anathème qui déclara hérétiques ceux qui diraient que l'Eglise n'a pas été mue par de justes motifs à donner la communion sans le calice. Soave dit que c'est là fonder un article de foi sur un fait humain. Il assure que quelques membres du concile étaient confondus d'entendre d'un côté que l'on n'est obligé à observer les préceptes de l'Eglise que de droit humain ; et que, cependant, on était obligé de droit divin de croire ces préceptes justes; qu'ainsi on faisait des articles de foi de choses qui pouvaient être changées chaque jour. Mais Pallavicin répond : Posons qu'il est de foi que l'Eglise ne peut errer en matière de foi et de pratique, et de même, qu'en établissant des lois sur l'administration des sacrements, elle ne peut agir sans de justes causes. Posons encore, avec saint Thomas, que toute loi humaine tire son autorité de la loi éternelle de Dieu, qui nous commande d'obéir à nos supérieurs; la conséquence est que nous sommes obligés par les lois humaines, lorsqu'elles nous sont imposées par nos supérieurs. Du reste, nous ne sommes pas tenus de croire, avec une certitude de foi, la justice de toute loi humaine, excepté, cependant, les lois à l'égard desquelles existe la promesse de la part de Dieu d'assister toujours le législateur ; or, cette promesse existe envers l'Eglise, pour l'établissement des lois de religion, encore que ces lois puissent varier selon les circonstances des temps.

XXIII. Le cardinal de Madruccio essaya de prouver que le concile pouvait bien accorder l'usage du calice aux impériaux, comme le concile de Bâle l'avait accordé aux Bohémiens. Mais le patriarche de Jérusalem et celui d'Aquilée s'y opposèrent, et dirent que l'intention des Pères attachés aux impériaux était bonne, mais que peut-être celle des solliciteurs qui les excitaient

à faire cette demande n'était pas aussi pure; car, parmi quelques-uns, s'était introduite l'erreur de Jean Wiclef et de Pierre de Dresde, que la communion sous les deux espèces était nécessaire au salut; d'où on pouvait craindre que ces peuples, si on leur accordait l'usage du calice, ne vinssent à en conclure qu'un tel usage était nécessaire, ou que les espèces contenaient séparément, celle du pain, le corps tout seul de Jésus-Christ, et celle du vin, son sang également tout seul.

XXIV L'archevêque d'Otrante proposa de renvoyer l'affaire au Pape; mais celui de Grenade et plusieurs autres s'y opposèrent, en représentant comme quelque chose de très-dangereux de changer les rites de l'Eucharistie dans ces temps troublés. L'archevêque de Grenade ajouta que l'Eglise n'avait pas sans raison supprimé l'usage du calice, par exemple à cause du danger de verser le précieux sang, ou de l'exposer à un objet de dégoût, vu le nombre des fidèles si considérablement augmenté; en sorte qu'une telle concession pourrait devenir plutôt propre à nourrir qu'à extirper, parmi ces peuples, les fausses croyances. Il dit encore qu'il ne convenait pas que le concile fît des règlements particuliers pour une seule nation; que le concile de Constance avait interdit le calice, pour étouffer l'erreur accréditée en Bohême que l'usage en était de précepte divin; qu'on ne pouvait lui opposer l'exemple de saint Léon, qui accorda pour un temps le calice, parce que cette concession avait pour but de détruire l'erreur des manichéens, qui niaient que Jésus-Christ eût un vrai corps et un vrai sang; qu'il ne convenait pas non plus d'adopter comme terme moyen de tremper le pain dans le vin consacré, comme en usent les Grecs, puisque cet usage se trouvait prohibé par le Pape Jules Ier, dans le canon *Cum omne* (dist. 2, *de consec.*), sur ce que Jésus-Christ avait donné aux apôtres chaque espèce séparément.

XXV Le P Lainez prit sur la fin la parole, et dit que, pour concéder l'usage du calice et annuler le décret de Constance, le concile avait tout pouvoir; mais que, pour traiter d'une telle dispense à l'égard d'une nation particulière, c'était l'affaire du Pape. Du reste il ajouta que, pour lui, il ne lui paraissait con-

venable de faire ni l'un ni l'autre; que c'était un motif peu valable que le désir de remédier à la faiblesse des catholiques qui demandaient le calice, parce que cette concession serait une excitation à d'autres demandes impertinentes ; d'autant qu'ils ne montraient aucune envie de reconnaître en cela l'autorité du concile, mais le désir seulement d'user du calice sans courir le danger d'en être punis par l'empereur. Il dit enfin que cette concession ne ferait que donner aux autres nations le désir d'obtenir aussi l'usage du calice.

XXVI. En résumé les motifs de refuser le calice furent : 1° le danger d'introduire dans les rites de l'Eglise des changements toujours nuisibles à la vérité ; 2° l'inexécution des conditions sous lesquelles le concile de Bâle et Paul III avaient accordé la dispense ; 3° l'existence en Allemagne des mêmes raisons qui avaient déterminé le concile de Constance à refuser l'usage du calice, et spécialement le danger de verser le sang, la difficulté de le conserver, les inconvénients qui résulteraient de sa distribution à un grand nombre de fidèles, la difficulté de le porter aux malades dans les campagnes, le dégoût que cet usage causerait naturellement aux fidèles parmi une si grande multitude; 4° le danger de confirmer l'erreur déjà répandue en Allemagne, que le sang n'était pas contenu sous les espèces du pain; 5° celui de donner ouverture à d'autres demandes exorbitantes, et d'exciter d'autres nations à demander aussi l'usage du calice.

XXVII. Plaçons ici plusieurs notions sur la manière d'administrer la communion dans l'antiquité, et sur d'autres usages de l'eucharistie. Quand on donnait la communion, le diacre disait à haute voix : « Les choses saintes pour les saints ; » les prêtres ensuite, en présentant la parcelle, disaient seulement : Le corps du Christ. » Le communiant répondait : « Ainsi soit-il, » en signe de sa foi ; et cela dura jusqu'au VIe siècle (*a*), comme nous l'apprend l'auteur des *Const. apost.* (l. VIII, c. XIII), et comme l'écrivait saint Léon vers le même siècle (Serm. VI, *de jejun.*),

(*a*). D'après les conjectures des critiques, le recueil des constitutions apostoliques remonte au IVe siècle, et le pontificat de saint Léon a commencé l'an 440 et fini en 461. (*Note de l'éditeur.*)

Mais Jean, diacre, dans la vie de saint Grégoire (lib. II) rapporte que dès son temps on disait : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde votre âme [1] » A la messe commune, les prêtres communiaient d'abord, puis les diacres, ensuite les sous-diacres, les clercs, et enfin les laïques, hommes et femmes : et non tous les assistants pêle-mêle, car on distinguait ceux qui devaient communier : les fragments étaient donnés à de jeunes enfants innocents : et cet usage de la distribution des fragments dura jusqu'au douzième siècle, époque où il fut aboli. Les seuls ecclésiastiques communiaient à l'autel, les autres à la balustrade ou aux endroits où ils se trouvaient.

XXVIII. Dans les églises d'Orient, la communion était reçue debout même par les laïques ; chacun, les yeux et la tête baissés, tendait la main et recevait le pain consacré ; c'est ce qu'on voit dans Tertullien [2], Saint Cyprien [3], et saint Ambroise cité par Théodoret [4] Selon saint Cyrille de Jérusalem [5], on étendait la main droite ouverte, les doigts rapprochés et on la soutenait avec la gauche : les hommes étendaient la main nue, celles des femmes était couverte d'une étoffe qn'on appelait *dominicale;* cela est mentionné dans saint Augustin que cite le P Chardon au chapitre VII traitant de l'eucharistie : saint Jean Damascène et le vénérable Bède attestent que cet usage dura jusqu'au VIIIe siècle.

On ne portait aux malades que le corps, et de fait saint Honoré ne fit communier qu'avec le corps saint Ambroise mourant. Quelquefois cependant les malades communiaient sous les deux espèces, et souvent ils allaiant eux-mêmes à l'Eglise pour recevoir le viatique ; et quand ils n'y pouvaient aller, la messe se disait dans leur propre chambre.

XXIX. Il est à remarquer que les premiers chrétiens conservaient chez eux l'eucharistie sous les espèces du pain seule-

1. Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam.
2. Lib. *De idol.*, c. VII.
3. Epist. LVI.
4. *Histor.*, l. V, c. XVII.
5. *Catech. mystag.*, V, n. 21.

ment, et là ils prenaient eux-mêmes la communion, comme l'atteste saint Luc : *Frangentes circa domos panem.* (Act, II, 46). Tertullien (lib. II, *ad uxorem*, cap. V) parle de cela comme d'une chose ordinaire. Aux époques de persécution les fidèles s'en approvisionnaient pour longtemps, et spécialement ceux qui n'avaient dans leur ville qu'une seule messe. Saint Basile, écrivant à Césaire, dit que les solitaires dépourvus de prêtres avaient néanmoins l'eucharistie. Cet usage resta en vigueur dans l'Orient jusqu'au sixième siècle, comme le rapporte Anastase le Bibliothécaire. En Occident il ne dura pas autant, bien qu'il continuât à être suivi, mais rarement.

XXX. Quant à la fréquente communion, il n'est pas douteux que, dans les trois premiers siècles, selon les *Constitutions apostoliques*, et comme l'atteste saint Justin (*Apolog.* 2, lib. VIII, cap. XX), le prêtre ne donnât après la messe la communion à tous ceux qui y avaient assisté. Saint Cyprien (*De orat. dom.*) écrit : « Nous recevons chaque jour l'eucharistie, comme une nourriture de salut, si quelque faute grave ne nous contraint à nous en abstenir. » Si bien que cet usage devint une loi, comme on le voit par l'extrait suivant des Canons des apôtres, publiés à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe (*a*). « Il faut retrancher de la communion ces fidèles qui venant à l'église et écoutant la lecture de l'Ecriture, ne restent pas pour recevoir la sainte communion. » Ce précepte fut renouvelé dans le concile d'Antioche sous le pape Jules, et observé en beaucoup d'églises jusqu'au Ve siècle. D'abord, comme l'écrit Strabon (caus. XXII), beaucoup se croyaient obligés de communier plusieurs fois le même jour, s'ils entendaient plusieurs messes. Dans la suite cependant la ferveur s'étant refroidie, le concile d'Agde, tenu en l'an 506, dans son canon 18 (lequel devint ensuite loi de l'Eglise), ordonna sous peine d'excommunication que chacun communiât au moins trois fois dans l'année, à Noël, à Pâques

a). L'édition italienne porte : *Secondo il canone degli apostoli, formato nel fine del secolo* III, etc. Ce n'est pas ce canon même, mais le recueil connu sous le titre de *Canons des apôtres,* qui a été *formé* à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe. (*Note de l'éditeur.*)

et à la Pentecôte. Mais Théodore, archidiacre de Cantorbéry, dans ses *Spiciléges* (tom. IX, cap. LII), dit des Grecs : « Les Grecs, clercs ou laïques, communient tous les dimanches, et celui qui ne le fait pas est excommunié. Les Romains font de même, mais sans ajouter la peine de l'excommunication. » La dévotion des fidèles se refroidissant de plus en plus, le concile de Latran jugea nécessaire d'ordonner que tout fidèle parvenu à l'âge de discernement se confessât et communiât au moins une fois l'an, comme on le voit au chapitre *Omnis utriusque sexus.* (*De pœnit. et rem.*) »

XXXI. Disons ici quelque chose des *agapes* qui étaient en usage dans les premiers temps de l'Eglise. Jésus-Christ ayant institué ce sacrement à la suite de la cène faite dans Jérusalem, les premiers chrétiens introduisirent la coutume aussi de communier après un léger repas auquel assistait l'évêque ou quelque prêtre. Ces repas se nommaient *agapes,* c'est-à-dire repas de charité ; car en grec le mot *agape* signifie amitié. Dans ces réunions, qui se tenaient dans l'église, les riches venaient en aide aux pauvres : si bien que l'Apôtre, dans sa première lettre aux Corinthiens (XI, 21), reprenait vivement ceux qui ne partageaient pas ainsi : « Chacun, leur écrivait-il, se hâte de manger son souper en particulier, sans attendre les autres ; ainsi les uns n'ont rien à manger, pendant que les autres font des excès. N'avez-vous pas vos maisons pour y boire et pour y manger ? Ou méprisez-vous l'Eglise de Dieu ? Voulez-vous faire honte à ceux qui sont pauvres[1] ? » Il est fait mention de ces agapes dans saint Ignace martyr (Epist. *ad Smyrnæos*, n. 8), et dans Tertullien (*Apolog.*, c. XXXIX). Par la suite, on introduisit l'usage du jeûne avant la communion, on ne sait pourtant à quelle époque : du reste saint Isidore en parle comme d'un usage généralement suivi de son temps.

XXXII. Venons maintenant à la fête de ce sacrement. Au com-

1. Unusquisque enim suam cœnam præsumit ad manducandum; et alius quidem esurit, alius autem ebrius est. Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum ? Aut Ecclesiam Dei contemnitis, et confunditis eos qui non habent ?

mencement, on n'en célébrait pas d'autre que celle du jeudi-saint, jour auquel il a été institué. Mais, en 1208, Notre-Seigneur révéla à sainte Julienne, vierge, religieuse hospitalière à Liége, âgée de 16 ans, qu'il voulait que l'Eglise célébrât par une solennité particulière le don immense qu'il lui avait fait dans le sacrement de l'autel. La fête fut d'abord instituée par l'évêque de Liége ; mais plus tard, en 1264, le pape Urbain IV ordonna qu'elle serait célébrée par toute l'Eglise, et la fixa au jeudi après l'octave de la Pentecôte. Ensuite Clément V la confirma en l'an 1311, et la fit accepter dans le concile général de Vienne. Dans cette fête, on récita d'abord l'office du Saint-Sacrement selon l'usage de l'Eglise gallicane, composé par cette même sainte Julienne, ou (comme d'autres disent) par un pieux religieux nommé Jean, aidé des prières de sainte Julienne. Mais ensuite, on commença à réciter l'office qui se dit aujourd'hui, composé par saint Thomas d'Aquin, par ordre d'Urbain IV, à l'usage de l'Eglise romaine.

XXXIII. Quant à la procession du Saint-Sacrement, on ne sait pas au juste l'époque de son institution, puisqu'Urbain IV, dans son bref, n'en fait pas mention. Thiers rapporte qu'elle fut instituée par le pape Jean XXII, qui mourut en 1333. Il est certain qu'au temps de Martin V, en 1433, et d'Eugène IV, son successeur, elle se pratiquait déjà, puisque ces mêmes pontifes accordèrent l'indulgence plénière à ceux qui, confessés, assistaient à l'office du Saint-Sacrement, et également à tous ceux qui assistaient à la procession.

XXXIV. On ne sait pas davantage à quelle époque s'introduisit l'usage d'exposer le saint-sacrement sur l'autel. On sait seulement (comme le rapporte le P. Croizet dans son grand ouvrage, au 25 d'août) que, pour la maladie de saint Louis, roi de France, on fit des expositions du saint-sacrement par tout le royaume, et cela vers l'an 1248, seize ou dix-huit ans avant l'institution de la fête elle-même. Les ostensoirs furent de formes diverses, en croix, en soleils, en tourelles, pendant trois cents ans. Ceci s'entend des espèces découvertes, car auparavant on les portait couvertes aux processions. Il faut noter ici que, par décret de la

sacrée Congrégation du concile, il est défendu de porter le saint-sacrement aux malades seulement pour l'adorer, ou de le porter avec soi pour prouver son innocence, comme aussi de le conduire à la porte de l'église pour apaiser les tempêtes ou éteindre les incendies.

XXXV. Les anciens usaient encore de l'eucharistie de diverses manières : les évêques se l'envoyaient l'un à l'autre en signe de communion. On la portait comme sauvegarde dans les voyages ; on réservait une partie du sacrifice pour le jour suivant. (Voyez le P. Chardon, chap. II.) On avait aussi coutume d'enterrer les morts avec l'eucharistie. L'auteur de la Vie de saint Basile raconte que ce saint docteur fut ainsi enseveli. On voit encore dans Paul, diacre d'Aquilée, que le pape saint Théodore écrivit sur le tombeau de saint Pierre, avec de l'encre mêlée au sang divin, la condamnation de Pyrrhus, patriarche monothélite de Constantinople. Nicétas, cité par Chardon, chap. XII, raconte, dans la vie de saint Ignace, patriarche de Constantinople, qu'une semblable condamnation fut écrite de la même manière contre Photius. Le P Martenne (t. I, *de rit.* l. I, c. V, a. 4) dit que, dans les dédicaces des églises, on plaçait dans l'intérieur de l'autel trois fragments de pain consacré, scellé avec la chaux ; et le pape Urbain en usa ainsi en consacrant l'église du monastère de Marmoutiers.

XXXVI. Dans les églises d'Orient, on conservait anciennement l'eucharistie dans des colombes d'or ou d'argent suspendues au-dessus de l'autel. Le P Le Brun dit (t. II, p. 171) que cela se pratiquait de même en France. On déposait aussi l'eucharistie dans des ciboires en forme de tours, auxquels succédèrent ceux qui sont en forme de coupes couvertes. Ces ciboires, au reste, étaient d'or, d'argent, de pierres précieuses, d'ivoire, de cristal, de verre, ou même de bois. (Voyez Chardon, chap. XIII.) Maintenant les Orientaux ne conservent plus l'eucharistie sur l'autel, mais dans les sacristies, ou dans quelque armoire, ou même contre le mur à côté de l'autel, suspendue à un clou et renfermée dans une bourse, et non avec cette décence que nous observons sur ce point dans nos églises d'Occident.

XXII[e] SESSION

Du sacrifice de la messe.

I. L'archevêque de Grenade s'éleva contre le canon 2, où il est dit que Jésus-Christ ordonna prêtres les apôtres par ces paroles : « *Hoc facite in meam commemorationem,* » en citant à son appui l'opinion de Nicolas Cabasila, que le sacerdoce leur fut conféré au jour de la Pentecôte. Saint Thomas et Scot disent qu'il leur fut conféré pendant la dernière cène, mais sous la condition qu'il ne pourrait être exercé qu'après la réception de l'Esprit-Saint à la Pentecote. Mais, selon Pallavicin, ces diverses opinions eurent peu de partisans.

II. Un théologien portugais, frère François Forero, dominicain, parlant du texte de Malachie : « Du lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les nations, et on offre en l'honneur de mon nom une oblation pure, parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées [1], » et de celui de l'Evangile : « Faites ceci en mémoire de moi [2], » dit que ces textes prouvent moins par leur sens littéral que par l'interprétation qu'en donnent les Pères ; d'où il conclut que le pouvoir de sacrifier, donné aux prêtres, ne se prouvait pas par l'Ecriture seule, mais par la tradition. Mais ce théologien fut écouté avec défaveur, parce qu'il avait contre lui le sentiment commun. Entre autres, Melchior Corneille, théologien du roi Sébastien, fit un discours remarquable, où il démontra que le texte de Malachie a été ainsi entendu par le second concile de Nicée, et que Jésus-Christ, en prononçant ces paroles « Faites ceci en mémoire de moi, » a imposé à ses apôtres le précepte spécial de consacrer le pain et le vin.

1. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus : et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo ablatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum (*Malach.*, I, 11)

2. Hoc facite in meam commemorationem.

III. On agita pareillement en cet endroit la question de savoir si le concile ne devait pas établir la doctrine avant de dresser les canons, et on décida qu'il le ferait, parce que sa mission était aussi d'enseigner, en éclairant ses décisions de motifs qui serviraient non de fondement à notre foi, mais de défense contre les attaques des hérétiques. La grande question fut ensuite celle-ci ; si Jésus-Christ s'est offert lui-même pour nous dans le sacrifice de la cène, comme le disait Salmeron, ou dans celui de la croix, comme le soutenait Soto.

IV Sur la question de l'institution du sacerdoce lors de la cène, Guerrero, Duinio et autres furent de l'opinion contraire, prétendant que ce point était douteux et contesté par plusieurs Pères. Les mêmes Guerrero et Duinio n'admettaient pas non plus que Jésus-Christ se fût offert lui-même à son Père dans la cène. Ajala ne voulait pas qu'on dît que ce sacrifice était l'accomplissement de tous ceux de la nature et de la loi, parce que, d'abord, cela ne pouvait se prouver ni par l'Ecriture ni par la tradition, et puis parce qu'on semblait déroger de cette manière au sacrifice de la croix.

V. Fra Paolo dit que le décret, par lequel le concile déclare que Jésus-Christ s'offrit lui-même dans la cène, fut combattu par vingt-cinq Pères ; mais Pallavicin soutient qu'il ne le fut que par les deux déjà nommés, Guerrero et Duinio, comme les actes en font foi. Mais venons à ce que le concile enseigna et ensuite définit. Dans le chapitre I, parlant de l'institution de la messe, il dit que, le sacrifice de l'ancienne loi étant imparfait, il avait été nécessaire qu'il s'élevât un autre prêtre, selon l'ordre de Melchisédech dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour perfectionner en sainteté tous ceux qui se sanctifieraient. Qu'en conséquence, bien que le Sauveur dût s'offrir à Dieu une fois sur la croix pour racheter à jamais les hommes, néanmoins, comme sa mort ne devait pas mettre fin à son sacerdoce, il s'offrit à son père dans la dernière cène, sous les espèces du pain et du vin, se déclarant par là prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech, et laissa ainsi à l'Eglise un sacrifice qui pût représenter celui de la croix, en conserver la mémoire, et en

même temps servir à nous appliquer les mérites de ce sacrifice pour la rémission des péchés que nous commettons chaque jour [1]

VI. A cette première partie du chapitre I appartient le canon 1, qui porte : « Si quelqu'un dit qu'à la messe on n'offre pas à Dieu un sacrifice véritable et proprement dit, ou qu'y offrir Jésus-Christ n'est autre chose que nous le donner à manger : qu'il soit anathème [2]. »

VII. Ainsi, des paroles du concile qui viennent d'être rapportées, il résulte que la messe est un sacrifice spécial, véritable et proprement dit, dont Jésus-Christ est le prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ainsi que David l'avait prédit par ces paroles : « Vous êtes le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech [3], » et comme l'écrit l'Apôtre. Il est dit, *selon l'ordre de Melchisédech*, parce que Melchisedech offrit en sacrifice du pain et du vin [4]. » La particule *enim* démontre clairement que ce sacrifice fut de pain et de vin. Si donc le Rédempteur a été prètre selon l'ordre de Melchisédech, il faut reconnaître qu'il a institué ce sacrifice dans la dernière cène, en s'offrant lui-même au Père sous les espèces du pain et du vin ; car on ne peut assigner un autre moment où il ait fait un pareil sacrifice.

1. Quoniam sub priori Testamento, teste Apostolo (*Hebr.*, VII), propter levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat; opportuit sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere Dominum nostrum Jesum Christum, qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile relinqueret sacrificium, quo cruentum illud repræsentaretur, ejusque memoria permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.

2. Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrifirium aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari : anathema sit.

3. Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech.

4. Melchisedech enim protulit panem et vinum ; erat enim sacerdos Altissimi.

VIII. Suit l'autre partie du chapitre I, où il est dit que Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin, donna son corps à manger et son sang à boire aux apôtres, les constituant ainsi prêtres, eux et tous leurs successeurs dans le sacerdoce, afin qu'ils continuassent ensuite à offrir ce même sacrifice, en vertu de ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi [1]. » Ainsi, après avoir célébré la Pâque antique, que les Hébreux observaient en mémoire de leur sortie d'Egypte, il institua la Pâque nouvelle, c'est-à-dire le sacrifice de lui-même, qui devait être offert dans l'Eglise, par le moyen des prêtres, en mémoire de son passage de ce monde vers son Père, quand il nous racheta de son sang : et c'est là cette hostie sans tache, qui ne peut être souillée par l'indignité de ceux qui l'offrent, et que le Seigneur prédit, dans Malachie, devoir être offerte en tous lieux en son nom ; ce que l'Apôtre indique clairement par ces paroles : « Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table des démons [2] » : entendant par cette table l'autel où le sacrifice s'opère. A quoi correspond cet autre passage : « Nous avons un autel auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés au service du tabernacle [3] » Cette dénomination d'autel suppose nécessairement une victime et un sacrifice. Aussi le concile de Trente continue ainsi le chapitre I : « Sous les symboles du pain et du vin, (Notre-Seigneur) donna à prendre son corps et son sang à ses apôtres, qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament, et par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi, » il leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir, ainsi que l'Eglise catholique l'a toujours cru et enseigné. Car, après avoir célébré l'ancienne Pâque, que l'assemblée des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Egypte, il établit la Pâque nouvelle, à savoir lui-même pour être immolé par les prêtres, au nom de l'Eglise, sous des signes visibles, en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsqu'il

1. Hoc facite in meam commemorationem.
2. Non potestis mensæ Domini esse participes et mensæ dæmoniorum.
3. Habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt.

nous racheta par l'effusion de son sang, etc. C'est cette victime qui, dans les temps de la nature et de la loi, était figurée et représentée par diverses sortes de sacrifices, comme renfermant tous les biens signifiés eux-mêmes par ces autres, et dont elle est la perfection et le complément[1] »

A cette partie du chapitre 1er correspond le canon 2, qui porte : « Si quelqu'un dit que, par ces paroles : Faites ceci en mémoire de moi, Jésus-Christ n'a pas établi les apôtres prêtres, ou ne leur a pas ordonné, à eux et à leurs successeurs, d'offrir son corps et son sang : qu'il soit anathème[2] »

IX. Quelques-uns du concile objectèrent, comme nous l'avons dit, que ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi[3], » ne prouvaient pas suffisamment que Jésus-Christ ait fait un vrai sacrifice, c'est-à-dire que dans la cène non-seulement il ait donné son corps en aliment à ses apôtres, mais qu'il l'ait aussi offert au Père pour la rédemption du monde. Mais cette objection fut réfutée par les autres ; et, en effet, il est certain que Jésus-Christ sacrifia véritablement son corps à son Père dans la

1. Ac sub earumdem rerum symboli apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent (corpus et sanguinem suum) tradidit ; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent præcepit per hæc verba : « Hoc facite in meam commemorationem, » ut semper catholica Ecclesia intellexit, et docuit. Nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum, in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, etc. Et hæc quidem illa munda oblatio est, quæ nulla indignitate offerentium inquinari potest ; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco offerendum prædixit ; et quam non obscure innuit apostolus Paulus Corinthiis (I *Cor.*, x, 21), cum dicit non posse eos, qui participatione mensæ dæmoniorum polluti sunt, mensæ Domini participes fieri, per mensam altare utrobique intelligens. Hæc denique illa est, quæ per varias sacrificiorum naturæ et legis tempore similitudines figurabatur ; utpote quæ bona omnia per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur.

2. Si quis dixerit illis verbis, *Hoc facite in meam commemorationem.* Christum non instituisse apostolos sacerdotes ; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdotes, offerrent corpus et sanguinem suum : anathema sit.

3. Hoc facite in meam commemorationem.

cène; autrement il ne serait point prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ni il n'aurait été figuré par l'agneau pascal *(a)*. Cela se prouve en outre par ces paroles de saint Luc [1] : « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous, » et celles-ci de saint Paul [2] : « qui est rompu pour vous. » Les mots *datur* et *frangitur* ne signifient pas seulement être donné ou rompu en nourriture, mais donné et rompu en sacrifice : car il n'est point dit « donné et rompu à vous, » *vobis datur* et *frangitur*, mais « pour vous, » *pro vobis*. Outre que l'expression *frangitur* ne convient point au corps de Jésus-Christ, sinon sous le rapport de l'espèce du pain, comme l'observe saint Chrysostome (Hom. 24). Et il est certain que l'apôtre, en disant *frangitur*, « est rompu, » a eu en vue l'espèce du pain, comme il le dit dans un autre endroit (I *Cor.*, x, 16) : « Le pain que nous rompons [3] » Il est dit aussi dans les Actes (II, 46) : « Ils rompaient le pain de maison en maison [4] » Si donc le Christ se sacrifia lui-même dans la cène, et s'il dit ensuite : « Faites ceci en mémoire de moi [5], » le mot « ceci, » *hoc*, démontre que les apôtres, et les prêtres leurs successeurs, devaient faire ce qu'avait fait le Seigneur, c'est-à-dire l'offrir en sacrifice sur l'autel. Et c'est sans raison que les hérétiques disent que Jésus-Christ seul a été appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech, puisque les prêtres ne sont pas proprement les successeurs de Jésus-Christ dans son sacerdoce, mais seulement ses ministres ; car c'est une vérité que Jésus-Christ est le principal sacrificateur, bien que les prêtres le soient aussi.

X. C'est de même en vain qu'on prétend que *l'oblation pure* de Malachie s'entende des aumônes et autres bonnes œuvres qui sont offertes à Dieu avec une intention droite, puisque celles-ci ont toujours été agréables à Dieu, et jamais n'ont été rejetées; tandis que Malachie dit (I, 10) : « Et je n'accepterai point les

1. Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. — 2. Quod pro vobis frangitur. — 3. Panem quem frangimus, etc. — 4. Frangentes circa domos panem. — 5. Hoc facite in meam commemorationem.

(*a*). L'édition italienne porte : *nè* (*sarebbo stato*) *figura dell'agnello pasquale*, « il n'eût point été une figure de l'agneau pascal. » En traduisant comme nous l'avons fait ci-dessus, nous avons cru mieux entrer dans la pensée de l'auteur. *(Note de l'éditeur.)*

offrandes de vos mains [1] : » Il ne parle donc pas de bonnes œuvres, mais des anciens sacrifices que dès lors Dieu rejetait à la différence de l'oblation pure du sacrifice de l'autel qui devait lui être offert en tous lieux : « En tout lieu, on m'offre des sacrifices, et on présente à mon nom une oblation pure [2] : » paroles qui excluent en même temps l'autre fausse explication des hérétiques, prétendant qu'il s'agit du sacrifice de la croix, puisque le sacrifice de la croix ne s'offre pas en tout lieu, mais a été offert seulement sur le Calvaire, et une seule fois.

XI. Dans le chapitre II, le concile enseigne que la messe est un sacrifice visible, propitiatoire pour les vivants et pour les morts, et il s'exprime ainsi : « Et comme le même Jésus-Christ qui s'est offert lui-même une fois sur l'autel de la croix en répandant son sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans le divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le saint concile déclare que ce sacrifice est véritablement propitiatoire, et que par là nous obtenons miséricorde et trouvons grâce et secours au besoin, nous nous approchons de Dieu contrits et pénitents, avec un cœur sincère, une foi droite, et dans un esprit de crainte et de respect. Car Notre-Seigneur, apaisé par cette offrande, et accordant la grâce et le don de pénitence, remet les péchés et les crimes, même les plus grands, puisque c'est la même et l'unique hostie, et que c'est le même qui s'est offert autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres, sans qu'il y ait de différence que dans la manière d'offrir. Et c'est de même par le moyen de cette oblation non sanglante, que l'on reçoit avec abondance les fruits de celle qui s'est faite avec effusion de sang, tant il s'en faut que par elle on déroge en aucune façon à cette dernière. C'est pourquoi, conformément à la tradition des apôtres, cette oblation se fait non-seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts, et dont les âmes ne sont pas encore pleinement purifiées [3]. »

1. Et munus non suscipiam de manu vestra.
2. Et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.
3. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille

XII. Ainsi donc, c'est par la messe que les fruits de la croix sont appliqués aux fidèles, et les novateurs sont dans l'erreur lorsqu'ils disent que le fruit de la croix suffit non-seulement à la rédemption, mais à l'application de ses fruits, ce qui rendrait inutile celui de l'autel. Car on leur répond que, selon la doctrine du concile, le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix; et il n'y a de différence entre eux que dans la manière dont ils sont offerts; de sorte que celui de l'autel ne déroge en rien à celui de la croix. Le sacrifice de l'autel n'a pas non plus été institué pour suppléer au défaut de celui de la croix, mais seulement comme moyen de nous appliquer le mérite du sacrifice du Calvaire.

XIII. Les novateurs disent que le sacrifice de l'autel n'est appelé sacrifice, que parce qu'il est une figure, une commémoration de celui de la croix. Mais c'est là une erreur, parce que, bien que le concile de Trente dise que la messe a été instituée « en mémoire et en représentation [1] » du sacrifice de la croix, il n'en est pas moins de foi que la messe est en elle-même un sacrifice réel, par cela seul que la victime y est présente, à savoir Jésus-Christ, qui s'y offre lui-même sous les espèces du pain et du vin; en sorte que ce n'est pas là seulement la représentation du sacrifice sanglant, mais la vraie oblation de Jésus-Christ aussi réellement présent, qu'il était présent sur le Calvaire. Le concile était donc fondé à dire que « le même Jésus-Christ, qui s'est offert lui-même une fois sur la croix en répandant son

Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum obtulit; docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut si cum vero corde et recta fide... pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, etc. Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis, cruentæ inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur : tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, juxta apostolorum traditionem, offertur.

1. In memoriam et repræsentationem.

sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans le divin sacrifice qui s'offre à la messe[1]. »

XIV Le concile déclare ensuite nettement que le sacrifice de l'autel est impétratoire de toutes sortes de biens tant spirituels que temporels, en disant qu'il remet les péchés et les crimes, même les plus grands, non pas directement, comme l'expliquent communément les docteurs, mais indirectement, en tant que Dieu en vertu du sacrifice de l'autel nous accorde la grâce qui nous porte à entrer dans des sentiments de contrition et à nous purifier dans le sacrement de pénitence. Quant à la peine temporelle qui reste à subir après le pardon du péché, elle est remise, sinon en tout, du moins en partie, en vertu du sacrifice de la messe, comme cela est prouvé par l'exemple des défunts, à qui la messe peut profiter, encore qu'ils ne soient plus capables de mériter par eux-mêmes.

XV A ce chapitre II correspond le canon 3, ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que la messe n'est un sacrifice que de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non un sacrifice propitiatoire; ou qu'il ne profite qu'à celui qui y communie, et qu'on ne doit pas l'offrir pour les vivants et les morts, non plus que pour obtenir la rémission des péchés, des peines, des satisfactions de toutes autres nécessités; qu'il soit anathème[2]. »

Par ce terme de *nécessité*, il faut entendre aussi la concession des autres biens, même temporels, que Dieu, en vertu du sacrifice, dispense aux fidèles, selon qu'il voit qu'ils peuvent leur être utiles pour leur salut éternel.

XVI. Qu'ensuite la messe soit un véritable sacrifice propitiatoire, c'est-à-dire qui nous rende Dieu propice pour le pardon non-seulement des peines à encourir pour nos péchés, mais

1. Idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.

2. Si quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel soli prodesse sumenti ; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : anathema sit.

aussi de nos péchés mêmes, comme le déclare le concile dans ce chapitre II, cela se prouve par l'institution même de l'eucharistie, qui a pour but spécial la rémission des péchés : « Ceci est mon sang qui sera répandu pour beaucoup en vue de la rémission des péchés [1], » ou même, comme le porte le texte grec, est répandu, *effunditur* Il est dit qu'il sera répandu, *effundetur* par rapport au sacrifice sanglant, et qu'il est « actuellement répandu, » *effunditur*, pour le sacrifice non sanglant de chaque messe. L'un et l'autre est déclaré se faire pour la rémission des péchés[2] : mais, dans celui de la croix, Jésus-Christ a payé le prix de notre rédemption; dans celui de l'autel, la valeur de ce prix nous est appliquée. Ce sacrifice étant donc propitiatoire, est aussi impétratoire de nouvelles grâces, comme le disent généralement les Pères, saint Cyrille, saint Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, cités par Bellarmin.

XVII. Il est dit encore dans ce chapitre II : « Non-seulement pour les péchés des vivants, mais aussi pour les âmes de ceux qui sont morts en Jésus-Christ [3]; » et la même chose est répétée dans le canon III. Cette vérité se prouve non-seulement par le liv II des *Machabées* (XII, 45), où on lit que (Judas Machabée), ayant recueilli, d'une quête qu'il fit faire, 12,000 drachmes d'argent, les envoya à Jérusalem, afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés de ceux qui étaient morts...., et que c'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés [4], » mais encore par la constante tradition de l'Eglise, comme l'attestent saint Augustin en plusieurs endroits, et spécialement dans son livre *de Cura pro Mortuis*, cap. I, num. 3), et saint Chrysostome, qui (Hom. III *in epist. ad Philip.*) écrit, « que ce n'est pas sans raison que les apôtres ont décrété que dans la célébration des mystères on fera

1. Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
2. In remissionem peccatorum.
3 Non solum vivorum, sed pro defunctis, etc.
4. Collatione facta, duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium. Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur

des personnes décédées [1] » En effet, on retrouve dans les liturgies de saint Jacques et de saint Clément, et dans toutes les autres, la commémoration que l'on fait aujourd'hui pour les morts. Calvin dit à cela que les défunts ne reçoivent rien, ne mangent rien [2]. » Mais qu'est-ce que cela prouve? uniquement que les morts ne peuvent participer à la nourriture eucharistique, mais non qu'ils ne puissent participer aux fruits du sacrifice. Tertullien (*de Coron. milit.*, n. 3, 4,) écrit touchant la recommandation des défunts à la messe : « Nous faisons des oblations aux jours anniversaires des décès... Ces usages ont pour toute autorité la tradition, pour toute preuve la coutume, pour toute recommandation la foi [3] » Et il ajoute : « Nous faisons pour les défunts la fête de leur naissance à chaque anniversaire de leur mort [3]. » Et saint Athanase (*serm. de defunct.*): L'oblation de l'hostie non sanglante est un moyen de propitiation [4]. » Saint Epiphane écrit (*Hæresi* 75.) que même l'Eglise ancienne avait (d'avance) condamné comme hérésie l'opinion d'Aérius qui disait qu'on ne pouvait offrir le sacrifice pour les morts. Saint Cyprien (lib. I, Epist. IX.) a dit de son côté, que le sacrifice se célèbre à l'autel pour les morts [5]. Saint Augustin dit la même chose dans son *Enchirid.*, cap. CX. Mais nous parlerons plus au long sur ce sujet en traitant du purgatoire dans la vingt-cinquième session.

De l'efficacité du sacrifice de la messe

XVIII. Bellarmin (lib. VI, cap. IV) dit que le sacrifice de la messe est offert par trois sortes d'offrants, mais non de la même manière, savoir, par Jésus-Christ, par l'Eglise et par le prêtre. Jésus-Christ l'offre comme principal prêtre ou principal offrant par le moyen d'un homme son ministre; l'Eglise l'offre,

1. Non frustra ab apostolis sancitum est, ut in celebratione mysteriorum memoria fiat eorum qui hinc discesserunt.
2. Defunctos nihil accipere, nihil manducare.
3. Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus.
4. Incruentæ hostiæ oblatio propitiatio est.
5. Sacrificium celebrari pro defunctis in altari.

non comme prêtre, mais comme peuple, par le moyen du prêtre; le prêtre enfin l'offre comme ministre de Jésus-Christ, et comme intercesseur pour tout le peuple. Jésus-Christ est cependant toujours le principal offrant dans le sacrifice de la messe, où il s'offre perpétuellement sous les espèces du pain et du vin par le moyen des prêtres ses ministres, comme le dit le concile [1], lesquels, en sacrifiant, représentent sa personne; et delà vient que le concile de Latran a dit, à ce sujet, que Jésus-Christ est « tout à la fois sacrificateur et sacrifice [2]. » Il convenait en effet à la dignité d'un tel sacrifice d'être principalement offert, non par des hommes pécheurs, mais par le pontife suprême, qui n'est point sujet au péché [3] De plus, les uns offrent le sacrifice *habituellement*, à savoir ceux qui, quoique absents, désirent que le sacrifice soit offert; d'autres *actuellement*, à savoir ceux qui assistent à la messe; les autres enfin *causalement*, à savoir ceux qui sont cause que la messe se célèbre.

XIX. La messe a son effet *ex opere operato*, c'est-à-dire par elle-même et indépendamment du mérite du prêtre; et cela est la conséquence de la divine promesse : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés [4]. » C'est pourquoi le concile dit dans le chapitre II, déjà cité, qu'au moyen de cette oblation non sanglante, on participe abondamment aux fruits de l'oblation sanglante [5] » Et peu importe que l'effet n'en soit pas instantané ni profitable à tous, il suffit que cet effet soit infaillible en ce qui dépend du sacrifice lui-même; car du reste le sacrifice, pour avoir son effet, requiert une certaine disposition dans l'homme, sans laquelle il n'en reçoit pas de fruit; mais cette inefficacité est alors la faute de l'homme, et non celle du sacrifice.

1. Idem offerens Christus sacerdotum ministerio.
2. Simul (*Christus*) est sacerdos et sacrificium.
3. Talis decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus.
4. Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
5. Hujus quidem oblationis cruentæ fructus per hanc uberrime percipiuntur.

XX. Le sacrifice pourrait avoir son effet *ex opere operato* de deux manières : 1° si cette action était comme un instrument qui produit l'effet voulu, et c'est ainsi qu'opèrent les sacrements ; 2° si l'action qui se fait n'est pas comme un instrument qui produit immédiatement l'effet, mais dispose infailliblement Dieu à le produire indépendamment de la bonté du ministre. C'est ainsi que la messe opère *ex opere operato ;* elle n'obtient pas, par exemple, la justification, comme le fait la pénitence, qui justifie immédiatement le pénitent disposé par la contrition; mais elle l'obtient médiatement, comme l'enseigne saint Thomas (*In* IV, *Sent.*, *dist.* XII, q. 2, ad 4), d'accord avec le sentiment commun. C'est pour cela que le concile dit dans ce chapitre II, que « par ce sacrifice, on obtient la rémission de ses péchés même graves, en ce sens que Dieu, apaisé par ce sacrifice, accorde la grâce et le don de la pénitence [1] » Et il en donne la raison : « C'est que c'est ici la même hostie et le même offrant, qui était sur la croix [2] » Et ainsi l'effet ne dépend pas de la bonté du ministre. La messe d'ailleurs opère en cela par voie d'impétration ; mais cette impétration est infaillible, parce qu'elle est demandée par Jésus-Christ, pourvu que ceux pour qui la demande est faite n'y apportent aucun obstacle.

XXI. Vainement Chemnitz objecte-t-il que si la messe remet les péchés, dès lors les sacrements deviennent inutiles : car, peut-on lui répondre, cela serait vrai si les péchés étaient remis immédiatement ; mais le sacrement de pénitence reste toujours nécessaire pour ce dernier effet. La messe obtient infailliblement aux pécheurs un secours qui répond à leurs dispositions ; et si alors le pécheur résiste à la grâce, ce sera par sa faute que le sacrifice n'aura point eu son effet. Quant aux biens temporels cependant, Dieu les accorde toujours, quand ils sont utiles au salut. Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit,

1. Per hoc sacrificium, peccata etiam ingentia dimitti, quia Deus hoc sacrificio placatus gratiam et donum pœnitentiæ concedit.

2. Quia eadem est hostia, et idem offerens, qui fuit in cruce.

que le ministre soit juste pour que les effets de la messe soient obtenus ; car elle est offerte principalement par Jésus-Christ, et par conséquent, quand même le prêtre serait en état de péché, la messe opère par elle-même « *ex opere operato ;* » néanmoins la sainteté du ministre est utile pour obtenir des grâces *ex opere operantis.* »

XXII. Selon l'opinion la plus générale parmi les théologiens, l'effet de la messe est borné ; et de là vient que la pratique universelle de l'Eglise est de réitérer souvent le sacrifice pour obtenir le même bienfait : à la différence du sacrifice de la croix, qui était d'une valeur infinie, et qui pour cela n'a point été réitéré. La meilleure raison ensuite à donner de ce que l'effet de la messe est borné, c'est que telle est la volonté de Jésus-Christ, qui a voulu n'accorder ainsi sa grâce que dans une certaine mesure, n'appliquant chaque fois qu'une partie des mérites de sa passion, afin que les hommes soient portés à offrir plus souvent ce sacrifice.

XXIII. On demande pour quelles personnes la messe peut être offerte. Il est certain, comme nous l'avons vu, et comme l'enseigne le concile, que la messe peut être offerte pour tous les catholiques vivants, quoique pécheurs, et pour tous les défunts, comme il est dit dans le canon de la messe, « pour tous les orthodoxes, et qui professent la foi catholique [1]. » Il est également certain, d'autre part, qu'elle ne peut être offerte pour les damnés, puisque leurs fautes et leurs peines sont irrémissibles. De même, elle ne peut s'offrir pour les hérétiques, puisque l'Eglise (cap. *A nobis, de sent. excomm.*) a défendu de l'offrir pour les excommuniés ; or, les hérétiques le sont tous. Cependant le sacrifice est offert indirectement pour eux par ces paroles de l'offrande du calice : *Offerimus pro totius mundi salute.*

XXIV Pour ce qui est des infidèles, Bellarmin pense que la messe peut être valablement offerte pour les princes non chrétiens, comme l'enseignent saint Chrysostome (Hom. VI, *in Epist.* I *ad Timot.*), et Tertullien, dans son livre adressé à Scapla,

1. Pro omnibus orthodoxis, atque catholicæ fidei cultoribus.

où il dit : « Nous sacrifions pour le salut de l'empereur[1] ; » outre que dans la loi ancienne, on offrit des sacrifices pour Darius[2] et pour Héliodore[3] Et cela n'est point en opposition avec ces paroles de saint Augustin (*De orig. an.*, lib. I, cap. IX) : « Qui est-ce qui offrirait le sacrifice du corps de Jésus-Christ pour d'autres que pour ceux qui sont ses membres[4] ? » Car, dit Bellarmin, le saint docteur ne parle pas ici des gentils vivants, mais des morts, pour lesquels certainement on ne peut prier à la messe. Du reste, ajoute Bellarmin, le sacrifice de la messe peut fort bien être appliqué pour la conversion tant des gentils que des hérétiques.

XXV Passons au chapitre III, où il est question de la messe en l'honneur des saints, voici ce qu'on y lit : « Et quoique l'Eglise soit dans l'usage de célébrer de fois à autre des messes à l'honneur et en mémoire des saints, elle enseigne que ce n'est pas cependant à eux que le sacrifice est offert, mais seulement à Dieu, qui les a couronnés. Aussi le prêtre ne dit-il pas : Je vous offre le sacrifice à vous, Pierre ou Paul ; mais en même temps qu'elle rend grâces à Dieu de leurs victoires, elle implore leur patronage, afin que, comme nous faisons mémoire d'eux sur la terre, ils daignent intercéder pour nous dans les cieux[5]. » A cette partie du chapitre correspond le canon 5, où il est dit : « Si quelqu'un ose dire que c'est une imposture de célébrer des messes à l'honneur des saints, et en vue d'obtenir leur intercession auprès de Dieu, comme l'Eglise a l'intention de le faire : qu'il soit anathème[6] »

1. Sacrificamus pro salute imperatoris.
2. *Machab.*, lib. II, cap. VI.
3. *Ibid.*, cap. III.
4. Quis offerat sacrificium corporis Christi, nisi pro iis qui sunt membra Christi ?
5. Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit ; unde nec sacerdos dicere solet, Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule ; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat ; ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam facimus in terris.
6. Si quis dixerit, imposturam esse, missas celebrare in honorem sancto-

Le sacrifice de la messe est un culte suprême qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, en signe de son domaine suprême ; et ainsi, en disant la messe d'un tel saint, on l'offre sans doute à l'honneur de ce saint, mais c'est à Dieu seul qu'on l'offre directement, ainsi que l'explique saint Augustin [1]. Telle est la tradition, ainsi que la pratique même ancienne, comme nous le font voir les anciennes liturgies. C'est d'ailleurs justement que l'Eglise offre la messe en l'honneur des saints, tant pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a faites, que pour implorer leur protection, et en même temps pour nous animer à suivre leurs exemples en nous en rappelant la mémoire.

XXVI. Dans le chapitre IV, il est parlé du canon de la messe, et on repousse les calomnies des hérétiques, qui le représentent comme plein d'erreurs et d'inutilités ; le concile dit, au contraire, qu'il ne contient rien qui ne respire la sainteté et la piété : « Comme il est à propos, dit le concile, que les choses saintes soient saintement administrées, et que de toutes les choses saintes ce sacrifice l'est le plus, l'Eglise catholique, désirant qu'on l'offrît et qu'on y participât avec dignité et respect, a établi depuis plusieurs siècles le saint canon si pur et si exempt de toute erreur, qu'il ne renferme rien qui ne respire au plus haut degré la sainteté et la piété, et n'élève vers Dieu l'esprit de ceux qui offrent le sacrifice, puisqu'il est composé des paroles mêmes de Notre-Seigneur, des traditions des apôtres, et des pieuses institutions des saints pontifes [2] » A cette partie du chapitre IV, correspond le canon 6, où il est dit : « Si quelqu'un

rum, et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit : anathema sit.

1. *De civ. Dei*, lib. VIII, cap. XXVII.

2. Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium, Ecclesia catholica, ut digne reverenterque offerretur, ac perciperetur, sacrum canonem multis ante seculis instituit ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pietatem quandam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat, cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus.

ose dire que le canon de la messe contient des erreurs, et doit être aboli pour cela : qu'il soit anathème [1] »

XXVII. Et d'abord, le seul nom de *canon* répugne aux novateurs, en ce qu'il indique une règle fixe et certaine. Ils voudraient qu'il fût libre à chacun de réciter à la messe les prières qui lui conviendraient le mieux. De là Chemnitz blâme le concile de Trente, qui déclare que le canon de la messe a été composé en partie des paroles mêmes de Jésus-Christ, en partie de celles des apôtres et des pontifes. Il suppose qu'un certain Scholasticus a été l'auteur du canon, parce que saint Grégoire a dit dans une de ses lettres : « Nous récitons sur l'oblation la prière que Scholasticus a composée [2] » Mais il se trompe, puisque saint Ambroise, saint Optat et saint Grégoire lui-même, ainsi que plusieurs autres anciens auteurs font mention du canon de la messe, qu'ils appellent *ordre*, *règle* et même *canon*. Il est vrai que le canon grec de la messe diffère en plusieurs parties du nôtre, car on fait usage en Grèce de la liturgie de saint Basile ou de saint Chrysostome, de même qu'à Milan de celle de saint Ambroise ; à Tolède, en Espagne, de celle dite Mosarabique, et à Rome de celle qui est commune à l'Eglise latine ; mais tous ces canons différents ont été concédés et approuvés par les souverains-pontifes ; ils ne diffèrent en rien d'essentiel, et ne contiennent aucune erreur.

XXVIII. Quant à ce Scholasticus que Chemnitz donne pour auteur du canon, d'après l'interprétation qu'il donne des paroles de saint Grégoire, il faut reconnaître qu'on ne sait au juste si saint Grégoire a voulu attribuer à ce mot *Scholasticus* la signification d'un nom propre, ou bien plutôt celle d'une qualité, comme de maître ou de docteur, ce qui est plus croyable, puisque le même saint Grégoire appelle aussi saint Matthieu *Scholasticus*. Outre que Bellarmin observe que ces paroles de saint Grégoire : *Precem Scholastici recitari super oblationem*, ne s'entendent pas de tout le canon, mais mieux des trois oraisons qui se disent

1. Si quis dixerit, canonem missæ errores continere, ideoque abrogandum esse : anathema sit.

2. Precem Scholastici recitari super oblationem.

avant la communion : car le Micrologue témoigne, cap. XVIII, que ces trois oraisons sont en-dehors du canon. Du reste, il est certain, dit encore Bellarmin (lib. VI, cap. XIX) que les apôtres n'ajoutaient aux paroles de la consécration, au commencement, en célébrant la messe, que le seul *Pater noster*, bien que plus tard ils aient ajouté d'autres prières, entre autres celles pour les morts, selon le témoignage de saint Chrysostome, qui atteste (Hom. III, *in epist. ad Philipp.*) que l'oraison pour les morts que l'on dit à la messe vient des apôtres par tradition. Saint Isidore (*De offic.*, lib. I, cap. XV) affirme que ce fut saint Pierre qui donna à l'Eglise une certaine forme pour célébrer la messe, en y ajoutant certaines prières et certains rites. Les papes y ajoutèrent ensuite d'autres prières jusqu'à saint Grégoire le Grand, qui fut le dernier, qui, comme le dit Walafride Strabon [1], ajouta au canon ces paroles : « *Diesque nostros in tua pace disponas.* » Ainsi donc, bien que les anciennes liturgies portent les noms d'auteurs différents, comme de saint Basile, de saint Chrysostome, de saint Ambroise, de saint Gélase, de saint Grégoire (c'est notre liturgie romaine) et de saint Isidore, ces saints néanmoins ne composèrent pas de nouvelles liturgies, mais ils ramenèrent celle qui existait de leur temps à une meilleure forme, comme le prouve Bellarmin à l'endroit cité.

XXIX. Dans le chapitre V, il est parlé des cérémonies solennelles du sacrifice de la messe ; et il y est dit que la nature de l'homme exigeant des signes extérieurs pour élever son esprit à la méditation des mystères divins, la sainte Eglise a, en conséquence, institué quelques rites pour la célébration de la messe, et spécialement celui de réciter à haute voix certaines prières, et d'autres à voix basse. Elle a ordonné, en outre, diverses cérémonies, comme les bénédictions, les luminaires, les vêtements sacrés, etc., selon la tradition et la discipline apostolique, pour rendre ainsi plus recommandable la majesté du sacrifice, et afin que les fidèles fussent davantage excités à contempler les grandes choses qu'il contient [2] : A ce chapitre V,

1. *De observ. eccl.*, cap. XXII.
2. Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis

correspond le canon 9, dans lequel on dit anathème contre ceux qui condamnent le rite suivant lequel on récite à voix basse une partie du petit canon, et spécialement les paroles de la consécration.

XXIX *bis* (*a*). Quant à cette règle de réciter à voix basse une partie du canon, et spécialement les paroles de la consécration, Chemnitz prétend, d'accord avec nos autres adversaires, que cela contredit l'institution de Jésus-Christ; mais le concile de Trente nous enseigne le contraire, conformément aux documents qui nous restent de l'antiquité. Dans la liturgie de saint Jean-Chrysostome, il est prescrit au prêtre, à un certain endroit de la messe, de prier en secret, et la même chose se lit dans la liturgie de saint Basile. Et pour ce qui est de l'Eglise latine, nous pouvons citer la première des lettres d'Innocent Ier, adressée à l'évêque d'Eugubium, où il dit expressément que la partie principale de la messe est secrète. Il ne sert à rien de dire avec Chemnitz, que Jésus-Christ, en instituant ce sacrement, prononça à voix haute les paroles de la consécration : *Hoc est corpus meum; Hic est calix*, etc., puisque alors c'était nécessaire pour instruire les apôtres de la manière dont ils devaient consacrer. Encore aujourd'hui la même pratique a lieu dans l'ordination des prêtres; mais ce n'est plus la même chose à l'égard des messes qui se célèbrent pour le peuple. Il est vrai que dans l'Eglise grecque les paroles de la consécration se disent à haute voix; mais qu'importe cette différence? Nous ne disons pas qu'un tel usage soit illicite; mais nous disons qu'il n'est

exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli : propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia elatione, in missa pronuntiarentur, instituit. Cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina thymiamata, vestes, aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.

a. Tout cet alinéa XXIX *bis* se trouvait transporté par l'éditeur italien au n° 57. En le rattachant ici au chapitre V, nous croyons lui assigner sa vraie place. (*Note de l'éditeur.*)

pas non plus illicite de dire la messe à voix basse : nous devons donc sur ce point obéir à l'Eglise, selon que ses prescriptions s'adressent aux Grecs, ou aux Latins. D'ailleurs, il est prescrit aussi dans l'Eglise grecque de prononcer à voix basse certaines paroles de la messe. Le cardinal Bona (*Rer. liturg.*, lib. II, chap. XIII) prétend que c'est dans le courant du x[e] siècle, que commença l'usage de dire secrètement les paroles du canon. D'autres disent cependant qu'on ne peut prouver par aucun ancien document que tout dût se dire dans les commencements à haute voix. Du reste, quand même on n'aurait commencé qu'à partir du x[e] siècle l'usage de dire le canon en secret, il doit nous suffire de savoir que depuis (plus de) huit siècles cet usage subsiste dans toute l'Eglise latine, et qu'il a été approuvé pour de bonnes fins, avec la doctrine qui s'y rapporte, par le concile de Trente.

XXX. Calvin (*Instit.*, lib. IV cap. XVII, § 43) avoue que les cérémonies de la messe sont d'une haute antiquité, et même ne sont pas éloignées du temps où vivaient les apôtres. Néanmoins, il les appelle « une rouille de la cène du Seigneur née de la témérité humaine [1]. » Luther et ses sectateurs ne rejettent pas toutes les cérémonies, car, dans leurs messes, ils en observent eux-mêmes quelques-unes ; mais Luther (lib. *De capt. Bab.*) dit que la messe doit se dire à l'instar de celle que célébra Jésus-Christ, sans vêtements sacrés, sens gestes particuliers, sans chant. Il ne rejette pourtant pas l'usage des luminaires, de l'encens et autres choses semblables ; en quoi il est en contradiction avec lui-même. Il est peu probable que l'usage des flambeaux ait eu pour cause, comme l'ont pensé quelques-uns, l'obscurité des lieux où l'on célébrait la messe dans les premiers temps, et que celui de l'encens vienne de la nécessité de combattre les exhalaisons de ces lieux souterrains ; car ces cérémonies, et autres semblables, furent principalement instituées dans des vues toutes spirituelles, comme les flambeaux allumés en signe de vénération pour la majesté du sacrement, et pour figurer la

1. Rubiginem cœnæ Domini natam ex procacitate humanæ confidentiæ.

lumière de l'Evangile, comme dit saint Jérôme (*ad Repar.*, Epist. LIII, *ad v. Vigilant.*) : « Dans toutes les églises de l'Orient, on allume les luminaires au moment où on va lire l'Evangile, et ces cierges allumés figurent et représentent, pour ainsi dire, aux yeux la lumière spirituelle et divine [1] » De même, saint Thomas, parlant de l'encens, dit qu'on « faisait s'exhaler le parfum pour représenter l'effet de la grâce [2]. » Chemnitz admet la bénédiction des espèces, et aussi la récitation des psaumes, du symbole, et d'autres prières (qui ne sont pas proprement des cérémonies). Il admet encore les vêtements et les vases sacrés, et autres ornementations; mais il soutient que ces choses sont arbitraires, et non de nécessité. Il appelle, au reste, superstitieux et impies les rites de l'offrande pour les vivants et pour les morts, l'invocation des saints, la satisfaction pour les âmes du purgatoire et la bénédiction de l'eau.

XXXI. Nous disons, nous, que ces choses ne sont point par elles-mêmes et intrinsèquement nécessaires, mais que l'Eglise a bien pu les prescrire, et que nous sommes obligés de les observer. Le concile de Trente dit que plusieurs sont de tradition apostolique. Et il n'importe que saint Paul (I *Cor.*, XI) n'en fasse pas mention; car l'Apôtre parle seulement de ce que fit le Sauveur, et ces traditions ne commencèrent qu'après son ascension. Quant à des vêtements spéciaux, ils étaient prescrits déjà dans l'ancienne loi aux prêtres sacrificateurs; et dans la nouvelle, il est certain que l'usage en est très-ancien, comme cela se prouve par les nombreux auteurs que cite à ce sujet Bellarmin (lib. VI, cap. XXIV). Saint Grégoire (comme le rapporte Jean diacre dans la vie de ce saint, lib. II, c, XXXVII) envoya en Angleterre des vêtements et des vases pour célébrer la messe. Saint Jérôme (*contra Pelagian.*, lib. I) écrit qu'à la messe les prêtres et le clergé portaient des vêtements blancs; et saint Chrysostome (hom. LXXXIII) indique les oraisons que doit réciter le prêtre en prenant les habits sacrés.

1. Per totas Orientis ecclesias, quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria,.. et sub typo luminis, illa lux ostenditur.
2. Ad repræsentandum effectum gratiæ. (3. p., q. 83, a. 5, ad 2.)

XXXII. Pour les temples et les autels, les novateurs les admettent, mais ils en réprouvent la consécration. Bellarmin prouve cependant (cap. XIV) qu'elle est très-ancienne, comme aussi l'usage des vases sacrés. En vain Calvin oppose-t-il ces paroles de saint Ambroise : « Les sacrements n'ont pas besoin de dorures [1] » Le saint ne réprouve pas pour cela les vases d'or; mais il dit que l'or ne sert de rien pour la validité des sacrements, et qu'ainsi on peut vendre les vases sacrés en cas de nécessité pour soulager les pauvres. Du reste, il les conservait tant que cette nécessité n'avait pas lieu.

XXXIII. Un autre rite rejeté par Luther et Calvin, c'est le jeûne avant la célébration. Luther dit qu'il suffit qu'on n'ait pas fait excès de nourriture ou de boisson. Si le respect du sacrement, écrit-il, exigeait cela, on devrait aussi éviter de respirer, puisque autrement l'air entrerait dans le corps avant Jésus-Christ. Etrange paradoxe! dans l'absorption de l'air, il ne se commet aucune irrévérence; mais il y en a, certes, à prendre une nourriture terrestre avant la céleste. L'usage du jeûne est très-ancien, comme l'attestent Tertullien [2], saint Cyprien [3], saint Chrysostome [4], et saint Augustin [5], qui dit que ce jeûne fut institué par les apôtres inspirés du Saint-Esprit, et que jusqu'alors il avait été observé dans toute l'Eglise, en honneur de ce grand sacrement. Il fut prescrit aussi par les plus anciens conciles, comme par le troisième de Carthage, le deuxième de Mâcon, le premier de Prague, le quatrième de Tolède, et enfin par le concile général de Constance, qui défendit formellement de célébrer après avoir bu ou mangé. Mais, disent les novateurs, Jésus-Christ célébra après la cène. Il est vrai, mais c'était la cène pascale, qui se célébrait en mémoire de la sortie d'Egypte, et celle-là ne se pratique plus. Cependant saint Paul (I *Cor.*, XI), admet dira-t-on, le manger avant la communion, lorsqu'il dit : « Si quelqu'un a faim, qu'il mange en sa mai-

1. Aurum sacramenta non quærunt (Lib. II, *De offic.*, cap. XXVIII).

2. In lib. II, *ad Uxor.* — 3. Lib. II, epist. 5. — 4. Hom. XXVII, *in prior. ad Corinth.*, et ep. III, *ad Cyriac.* — 5. Ep. CXVIII, cap. VI.

son [1]. » Mais cela ne signifie pas qu'on dût manger d'abord, et communier ensuite ; cela veut dire, comme l'expliquent saint Chrysostome, Théophylacte et autres, que si quelqu'un est pressé de la faim et ne peut attendre, il peut se retirer chez lui pour manger.

XXXIV. Pour ce qui est des cérémonies qui s'observent en disant la messe, les élévations des mains ou des yeux, les inclinations et les génuflexions, etc., on en trouve plusieurs exemples dans les Ecritures. Bellarmin, au chapitre xv, fait remonter à une très-haute antiquité l'élévation de l'hostie et du calice, la fraction du pain consacré, et son mélange avec le sang, comme aussi le chant et le son des instruments qui étaient déjà en usage sous l'ancienne loi. Pierre Martyr réprouve la musique comme étant une cérémonie judaïque; mais Bellarmin lui répond que les cérémonies qui n'étaient que les figures des réalités de la loi nouvelle sont seules à rejeter, mais non les autres, qui sont d'institution naturelle, comme le chant des louanges de Dieu, l'encens, les génuflexions, se frapper la poitrine, etc.

XXXV Dans le chapitre vi, il est question de la messe privée, dans laquelle le prêtre seul communie, et il y est dit : « Le saint concile souhaiterait à la vérité, qu'à chaque messe les fidèles qui y assistent communiassent non-seulement par leurs dispositions spirituelles, mais aussi par la réception réelle de l'eucharistie, pour qu'il leur revînt des fruits plus abondants de ce très-saint sacrifice. Mais cependant, si cela ne se fait pas toujours, il ne condamne pas, comme privées et illicites, les messes où le prêtre seul communie sacramentellement; mais il les approuve et les recommande, puisque ces messes elles-mêmes peuvent passer pour communes, tant parce que le peuple y communie spirituellement, que parce qu'elles sont célébrées par un ministre public de l'Eglise, non pour lui seul, mais pour tous les fidèles qui appartiennent au corps de Jésus-Christ [2]. »

1. Si quis esurit, domi manducet.
2. Optaret quidem secrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiæ per-

A cette partie du chapitre VI doit être rapporté le canon 8, ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que les messes où le prêtre communie seul sont illicites, et doivent être abrogées pour cette raison : qu'il soit anathème[1] A proprement parler, toutes les messes peuvent être appelées publiques, en ce sens que le sacrifice est public, étant offert pour toute l'Eglise; et aussi parce qu'encore le ministre est public, puisque à l'autel il ne célèbre pas pour lui seul, mais pour tous les fidèles, comme le dit le concile de Trente[2] Cela se prouve encore par l'usage ancien de l'Eglise, comme nous le voyons par le concile d'Agde, tenu en 511, et par le douzième de Tolède (can. 5), etc. La raison elle-même nous le dit, puisque, par sa nature, le sacrifice n'exige que la seule personne du prêtre, et non la présence de ceux pour qui il est offert.

XXXVI. Luther faisait une distinction, et appelait messe *publique* celle qui se célébrait avec le chant et l'assistance des ministres, et dans laquelle tous les fidèles communiaient. La messe *privée* était, selon lui, celle qui se disait sans chant, ou dans un oratoire particulier, ou même celle dans laquelle le prêtre seul communie. Celle-ci, il la réprouvait comme illicite (lib. *de Miss. priv.*), et ses sectateurs ont parlé de même; mais leur opinion, comme nous l'avons vu, a été condamnée par ce canon 8 du concile.

XXXVII. C'est une erreur évidente de dire que la messe dans laquelle le prêtre seul communie est illicite, puisque la dispensation de la victime aux assistants n'est point de l'essence du sacrifice, comme l'est sa consécration et sa consommation. Et

ceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret. Nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat, atque commendat; siquidem illæ quoque missæ vere communes censeri debent : partim quod in eis populus spiritualiter communicet : partim vero, quod a publico Ecclesiæ ministro, non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

1. Si quis dixerit, missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas : anathema sit.

2. Quod a publico Ecclesiæ ministro, non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus celebrentur.

dans l'ancienne loi elle-même (*Levit.*, VI. 7), quand on offrait le sacrifice *pro peccato*, le peuple ne mangeait rien de la victime, et cependant c'était bien un véritable sacrifice.

XXXVIII. Les adversaires objectent premièrement que cela est contraire à l'institution faite par Jésus-Christ, puisque, dans la cène, il communia tous ceux qui étaient présents, et leur dit : « Faites ce que j'ai fait [1]. » On répond que, par ces paroles, le Seigneur n'a pas voulu ordonner que la messe se célébrât avec toutes les circonstances avec lesquelles il la célébra lui-même; autrement toutes les messes devraient se dire après le repas du soir, et de nuit, avec exclusion des femmes, etc. Le Seigneur a seulement prescrit que le célébrant communiât toujours, et qu'il ne refusât pas la communion à qui la lui demanderait.

XXXIX. Chemnitz objecte que, comme le ministre de la parole divine (qui est aussi ministre public) ne peut prêcher sans la présence du peuple, de même le prêtre ne peut sacrifier et participer au sacrifice, sinon en présence d'autres participants. On répond qu'autre chose est de sacrifier, autre chose de prêcher : la prédication est un acte qui s'adresse aux hommes; le sacrifice est offert à Dieu; d'autant plus que le sacrifice peut être assimilé à la prière, qui profite même aux absents.

XL. On objecte encore que la messe privée est contraire à l'ancienne pratique de l'Eglise, puisque, dans l'épître aux Corinthiens, la cène du Seigneur est distinguée de la cène privée en ces termes : « Ce n'est plus reproduire la cène du Seigneur [2]. » Il paraît de plus par le canon 9 ou 10 des apôtres, et par le canon *Peracta*, dist. II, *de Consecr.*, qu'on excluait de la messe ceux qui ne communiaient pas. On répond sur le premier point, qu'il est question en cet endroit, non de la communion, mais des *agapes*, où les riches invitaient les pauvres, par motif de charité, à manger avec eux; et de là vient que saint Paul blâmait ceux qui n'agissaient pas de même charitablement : « Tandis, leur reprochait-il, que l'un est dévoré par la faim, l'autre succombe

1. Quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis (*Joan.*, XIII, 15).
2. Jam non est dominicam cœnam manducare (I *Cor.*, XI, 20).

aux excès du vin. Est-ce que vous n'avez pas, ajoutait-il, vos maisons pour manger et boire? ou bien est-ce que vous méprisez l'Eglise de Dieu, et que vous rougissez d'avoir auprès de vous ceux qui n'ont rien [1]? » Ainsi l'Apôtre parlait des repas particuliers, par lesquels on imitait celui que le Seigneur, à la dernière Pâque, fit avec ses disciples. Mais, quand même il aurait parlé de l'eucharistie, ce qu'il y blâmerait, ce seraient ces cènes privées dont plusieurs étaient exclus, mais non celles dont aucun n'est exclu, quoique tous n'y assistent pas, comme cela se pratique à nos messes. En second lieu, on répond que dans le neuvième canon apostolique, et dans le canon *Peracta*, bien que la communion y soit exigée de tous les assistants, néanmoins il n'est point ordonné aux prêtres de s'abstenir de célébrer le sacrifice, s'il n'y a point d'assistants qui veuillent communier Anciennement, le sacrifice était interdit seulement aux prêtres qui ne communiaient pas eux-mêmes, comme on le voit par le canon 5 du douzième concile de Tolède, où il est dit : « Quel serait ce sacrifice, auquel personne ne participerait, pas même le célébrant [2]? » Donc il était dès lors question de messe dans lesquelles personne ne communiait, et cependant ce concile date de 900 (1200) ans en çà.

XLI. On ne peut donc rien objecter contre la messe privée, sous quelque rapport qu'elle le soit : 1° sous le rapport du *lieu*, puisque Jésus-Christ célébra la première fois dans une maison particulière, et que les Actes disent des apôtres (*Act.* II, 46), « qu'ils rompaient le pain de maison en maison [3] ; » qu'ensuite les pontifes, au temps des persécutions, célébraient aussi dans les maisons particulières, dans les grottes et dans les prisons, et qu'au rapport des Bellarmin, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise et autres dirent la messe dans des maisons particulières.

1. Unus quidem esurit, alius autem ebrius est. Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum ? aut ecclesiam Dei contemnitis, et confunditis eos qui non habent?

2. Quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans participasse dignoscetur ?

3. Frangebant circa domos panem.

XLII. 2° Par rapport au *temps*; c'est-à-dire que la messe soit dite aux jours non fériés. Nos adversaires ont coutume de ne célébrer que le dimanche, mais, du reste, ils ne réprouvent pas la messe quotidienne : et ce serait bien à tort qu'on l'improuverait, puisqu'il est certain que l'usage de la messe quotidienne est justifié par la pratique de l'Eglise, comme l'attestent saint Chrysostome (*ad Ephes.*, hom. III), saint Jérôme (in cap. I, *ad Tit.*) et autres.

XLIII. 3° Par rapport à la *fin* pour laquelle elle est dite, lorsqu'elle est appliquée à une personne ou à un objet particulier. Mais on ne peut faire de cela un reproche, puisque toutes les messes s'offrent pour tous les fidèles vivants et morts (les damnés exceptés), comme on le voit dans les missels. Ainsi, si la messe est appliquée plus particulièrement à une personne qui en recevra plus de fruit, tous les autres ne laisseront pas d'y participer. Cet usage a été de toute antiquité, comme on le voit dans le *Lévitique*, aux chapitres IV et V, où il est parlé des sacrifices pour le prince, pour le prêtre, etc. Job (cap. I) sacrifiait pour ses fils. Et, dans la nouvelle loi, il est constant que la messe se célébrait aux anniversaires des saints : saint Augustin (lib. IX, *Conf.*, cap. XII), parlant de sa sainte mère défunte, s'exprime ainsi : « Comme on offrait pour elle le sacrifice [1], etc. »

XLIX. 4° Par rapport au manque d'*assistants*. Mélanchthon blâme l'Eglise romaine, parce qu'elle fait dire la messe sans le concours de tout le peuple; mais les autres luthériens n'ont point de scrupule sur ce point. Du reste, nous savons que saint Ambroise célébra dans la maison d'une dame romaine; saint Maris célébra dans sa cellule, comme l'atteste Théodoret. Et saint Grégoire (lib. IV, ep. XLIII) interdit aux monastères de célébrer avec le concours du peuple, afin que les religieux ne fussent pas distraits de leur recueillement.

XLV 5° En ce que des messes seraient dites dans une même église outre la messe conventuelle. Les luthériens condamnent la multiplicité des messes; mais à tort, parce que de tout temps

1. Cum offerretur pro ea sacrificium, etc.

il y a eu plusieurs prêtres dans chaque église, et qu'il n'est point à croire qu'un ou quelques-uns seulement d'entre eux dussent célébrer, tandis que les autres s'abstiendraient de le faire. Cela se prouve encore par le grand nombre d'églises qu'il y avait, et par la multiplicité des autels dans chacune d'elles, comme en font mention saint Ambroise (epist. XXXIII), saint Grégoire (lib. V, ep. L), et saint Léon (epist. LXXXI, *ad Dioscor.*).

XLVI. Enfin, en ce que le prêtre communie seul ; puisque, comme nous venons de le voir, dans la messe privée, se retrouve toute l'essence et l'intégrité du sacrifice institué par Jésus-Christ. Mais ils opposent le texte : « Le Christ a été offert une fois [1]. » Il est vrai ; mais saint Paul parle ici du sacrifice de la croix, dont Jésus-Christ a voulu que la mémoire fût renouvelée dans le sacrifice de l'autel, au moyen duquel le fruit du sacrifice de la croix est appliqué aux fidèles.

XLVII. Dans le chapitre VII, il est parlé de l'eau qui doit être mêlée au vin : « Le saint concile avertit que l'Eglise enjoint aux prêtres de mêler de l'eau au vin dans l'offrande du calice, tant parce que l'on croit que Jésus-Christ s'est conduit ainsi, que parce qu'il a coulé de l'eau de son côté avec son sang, mystère qui rappelle ce mélange d'eau avec le vin ; enfin, comme dans l'Apocalypse, l'affluence des eaux figure les peuples, ce mélange de vin et d'eau représente l'union du peuple fidèle avec Jésus-Christ son divin chef [2]. »

XLVII *bis*. Pour cet usage de mêler de l'eau avec le vin dans le calice, le pape Alexandre I[er], cité dans le décret, c. *In sacramentorum, de consecratione,* dist. II, en rend de même raison en ces termes : « *In sacramentorum oblationibus, quæ inter missarum solemnia Domino offeruntur, passio Domini miscenda est,*

1. Christus semel oblatus est (*Hebr.*, IX, 28).
2. Monet deinde sancta synodus, præceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent ; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam, quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit : quod sacramentum hac mixtione recolitur, et cum aquæ in Apocalypsi beati Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repræsentatur.

ut ejus cujus corpus et sanguis conficitur, passio celebretur: ita ut repulsis opinionibus superstitionum, panis tantum, et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. Non enim debet (ut a patribus accepimus, et ipsa ratio docet) in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerris, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione sua profluxisse legitur (*a*). »

XLVIII. Dans le chapitre VIII il est dit qu'il ne convient pas que la messe soit dite en langue vulgaire; mais il est en même temps recommandé aux pasteurs de faire une instruction sur quelqu'un des passages qui se lisent à la messe.

XLIX. A ce chapitre VIII correspond en partie le canon 9 qui traite de trois choses : de la récitation à voix basse, de l'emploi de la langue vulgaire, et de la mixtion de l'eau dans le calice : « Si quelqu'un dit que le rite de l'Eglise romaine, suivant lequel une partie du canon et les paroles de la consécration se lisent à voix basse, doit être réprouvé; ou qu'on ne doit dire la messe qu'en langue vulgaire; ou qu'il ne faut pas mêler de l'eau au vin, sous prétexte que c'est contraire à l'institution de Jésus-Christ : qu'il soit anathème[2]. »

L. Les novateurs soutiennent que l'on ne doit se servir que de la langue vulgaire pour célébrer la messe, bien que Luther (lib. *de Form. missæ*) laisse ce point à la volonté du célébrant.

1. Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cujusque Ecclesiæ antiquo, et a sancta romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu, ne oves Christi esuriant, neve pervuli panem petant, et non sit qui frangat eis; mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter, inter missarum celebrationem, vel per se vel per alios, ex iis quæ in missa leguntur, aliquid exponant; atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis, et festis.

2. Si quis dixerit, Ecclesiæ romanæ ritum, quo submissa voce pars canonis, et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut lingua tantam vulgari missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem : anathema sit.

(*a*). Tout cet alinéa dans l'édition italienne, avait été transporté au nº LVI. Nous le remettons ici à sa place. (*Note de l'éditeur.*)

Mais c'est avec juste raison que l'Eglise romaine a précisément ordonné le contraire; parce que, selon la remarque de Bellarmin (*De missa*, cap. xi), l'oblation de la messe consiste plutôt dans l'action que dans les paroles : car l'acte même par lequel est présentée la victime, c'est-à-dire Jésus-Christ, sur l'autel, est une vraie oblation, sans même qu'on se serve de paroles. Pour ce qui est de la consécration, les paroles, il est vrai, y sont nécessaires; mais on ne les prononce pas pour l'instruction du peuple, elles ne servent qu'à opérer le sacrifice. Les paroles de l'oblation même ne s'adressent point au peuple, mais à Dieu, qui entend toutes les langues. Les Hébreux eux-mêmes, dans les cérémonies publiques de leur religion, font toujours usage de la langue hébraïque, quoique cette langue ait cessé d'être vulgaire parmi eux depuis la captivité de Babylone. De plus, l'usage en Orient a toujours été de célébrer en grec ou en chaldaïque, et en Occident en langue latine; et cet usage s'est maintenu après même que ces langues ont cessé d'être vulgaires parmi ces peuples.

LI. C'était en effet nécessaire, ne fût-il ici question que de la langue latine usitée en Occident, pour conserver la communication entre les églises; autrement un Allemand ne pourrait célébrer en France. Ajoutons que souvent une langue ne peut rendre la force d'expression d'une autre, et qu'ainsi, en disant la messe en divers idiomes, il serait difficile de conserver l'identité du sens dans les paroles. Ajoutons encore que cela fut nécessaire pour garder l'uniformité constante des rites de l'Eglise dans l'administration des sacrements, et éviter ainsi les schismes; autrement une extrême confusion aurait pu être la suite de ce travail imposé à chaque nation de traduire le Missel romain en son idiome particulier. Aussi les évêques de France supplièrent, d'un commun accord, Alexandre VII, en 1661, de supprimer la traduction du Missel romain faite en langue française, en 1660, par le docteur Voisin ; et, de fait, cette condamnation eut lieu le 12 janvier de cette même année.

LII. On objecte que le quatrième concile de Latran, en 1215, permit, chapitre ix de ses décrets, à chaque nation, de célébrer

l'office en langue vulgaire. Il y a ici une équivoque qu'il faut lever : le concile ne parle là que des Grecs et des Latins qui habitaient les mêmes cités, et c'est à eux seuls que cette permission fut accordée, avec injonction à chaque nation de ne célébrer que dans sa langue, grecque ou latine.

LIII. Fra Paolo dit que, si les décrets de cette session ne fournirent point matière à discussion, c'est qu'ils étaient rédigés dans un style si obscur, qu'on ne pouvait parvenir à les comprendre. Mais d'abord, c'est là une pure calomnie ; car ces décrets sont si clairs, que tout lecteur tant soit peu intelligent les comprend sans peine. Il ajoute que la défense de célébrer la messe en langue vulgaire a été la seule chose contre laquelle les protestants ont réclamé en peu de mots. Mais, si ces derniers n'ont dit que quelques mots, lui Fra Paolo se lève audacieusement à cette occasion contre l'Eglise et contre ses pontifes, en allant jusqu'à dire *qu'ils avaient tout mis sens dessus dessous*. Et il se fatigue pour démontrer que toutes les langues ont commencé par être vulgaires, afin d'en conclure que la messe a été partout, dans les premiers temps, célébrée en langue vulgaire. Mais cela n'est point contesté par les catholiques, et ce n'est pas là non plus ce que le concile a condamné. Dans le canon 9, il ne condamne que ceux qui soutiennent que la messe ne doit se dire qu'en langue vulgaire [1] Et rien ne paraîtra plus juste que cette condamnation, si l'on considère combien est ancien l'usage où est l'Eglise de célébrer en grec et en latin, même dans les pays où ces langues ne n'étaient plus parlées; et si l'on fait de plus les considérations suivantes : d'abord, qu'il arrive souvent, comme nous l'avons dit, qu'une langue ne puisse rendre le sens d'une autre; d'où il suit que, si l'on voulait dans chaque nation se servir de l'idiome qui lui est propre, il serait difficile de conserver l'identité de doctrine et, par conséquent, l'unité dans l'Eglise ; et de là des controverses et des scandales sans fin qu'on verrait naître. C'est pour cette raison aussi que les lois civiles ne se traduisent pas et sont conservées dans leur langue

1. Lingua tantum vulgari missam celebrari debere.

originelle. En outre, si chaque nation usait de son propre idiome, les prêtres ne pourraient communiquer entre eux d'un pays à un autre. Enfin, il ne convient point que les mystères de notre foi soient chaque jour exposés au peuple en langue vulgaire, sans que les orateurs sacrés les lui expliquent selon la capacité de chaque individu.

LIV. Fra Paolo accuse ensuite faussement de contradiction deux lettres écrites par des papes. La première de Jean VIII (epist. XLVII; voyez Baronius à l'année 880), où ce pape concède aux Slaves (peuple dont les Bohémiens sont venus) de dire la messe et l'office en langue slave. Mais cette concession même fait voir qu'alors il n'était pas licite de célébrer en langue vulgaire sans un privilége spécial; privilége qui fut accordé à ce peuple sur les instances de saint Méthodius qui, depuis peu, l'avait converti, et, de plus, le pape leur accordait cette permission, parce qu'il n'y avait point encore parmi eux assez de prêtres qui pussent officier en latin.

LV. La seconde lettre est de saint Grégoire VII (lib. VII, epist. XI), lequel écrit à ces mêmes peuples, mais deux cents ans après, à une époque où la religion se trouvait davantage répandue parmi eux, et, avec la religion, la connaissance de la langue latine, qu'il ne peut consentir à la célébration des offices divins en slave vulgaire, et il en donne pour raison que Dieu a voulu que l'Ecriture fût obscure en quelques endroits, parce que, si elle était rendue accessible à chacun, elle pourrait être exposée au mépris, ou du moins, faute d'être bien entendue par certains esprits peu capables, être pour eux une occasion d'erreur. Cela posé, où se trouve la contradiction? Saint Grégoire VII ajoute ensuite que la permission accordée autrefois n'est point par elle-même une raison suffisante de la continuer, parce que l'Eglise ancienne avait toléré plusieurs choses qui, plus tard, mieux examinées, ont été corrigées. Mais ici Fra Paolo s'élève avec une nouvelle fureur contre saint Grégoire VII, et il s'écrie: « Ainsi donc, les bonnes institutions sont réputées des corruptions, et tolérées seulement par l'antiquité? Et les abus introduits depuis sont préconisés comme des améliorations par-

faites ! » Voilà comme il vomit le venin qu'il nourrissait en lui-même contre l'Eglise. Mais où donc saint Grégoire a-t-il appelé *corruption* cet antique usage ? La vérité est qu'il l'a dit corrigé ; et cela ne veut pas dire que, réputé licite d'abord, cet usage ait été plus tard aboli comme illicite ; cela veut dire seulement que, quoique bon en lui-même, il a été changé en un autre meilleur, de la même manière qu'on dit qu'une loi du *Digeste* a été corrigée dans le Code, ou qu'un canon des Décrétales a été corrigé dans le Sexte, sans que pour cela le législateur ait voulu taxer de corruption la loi ou le canon modifié. Et puis, comment Fra Paolo peut-il s'oublier jusqu'à appeler *abus introduit* l'interdiction de la langue vulgaire fondée sur tant de motifs ?

LVI. Au chapitre VIII correspond le canon 9 (*a*), où l'on condamne ceux qui prétendent que le rite de réciter à voix basse une partie du canon de la messe est blâmable, que la messe ne doit être dite qu'en langue vulgaire, et que l'on ne doit point mêler l'eau avec le vin dans le calice avant de l'offrir.

LVII (*b*) . . . .

LVIII. Joignons ici quelques autres notions transmises de l'antiquité touchant la manière dont se célébrait la messe et se faisaient les oblations dans les églises d'Orient. Les églises grecques étaient composées primitivement de trois parties, le vestibule, la nef et le sanctuaire ; mais aujourd'hui, à cause de la pauvreté des peuples, elles n'ont plus que la nef et le sanctuaire, lequel en est séparé par une grande balustrade divisée en trois parties. Là n'entrent que les évêques, les prêtres et les diacres. L'autel est isolé dans le milieu. A droite, en entrant, est un petit autel nommé *prothesis*, ou *proposition*, où se préparent le pain et le vin pour la messe. A gauche, est un autre petit autel pour les habits sacrés, et tout ce qui sert au sacrifice.

(*a*). Ceci est une redite qu'il faut imputer à la négligence des éditeurs. Ce n'est pas d'ailleurs au chapitre VIII que correspond le canon 9, en tant que ce canon justifie l'usage de réciter à voix basse certaines paroles de la messe, mais au chapitre V ; ni en tant qu'il justifie de même celui de mêler de l'eau avec le vin, mais au chapitre VII. (*Note de l'éditeur.*)

(*b*). Toute la matière rangée sous ce chiffre dans l'édition italienne, a été donnée plus haut sous le chiffre XLVII bis. (*Note de l'éditeur.*)

Le diacre, paré des vêtements qui lui sont propres, prépare le pain dans la patène, qui est un grand bassin. Le pain est rond ou carré, ou en forme de croix, et toujours, sur le dessus, il porte l'empreinte de la forme d'une croix. Le prêtre plonge ensuite dans le pain un petit couteau en plusieurs sens, et, à chaque incision, le diacre dit : *Prions Dieu.* Puis le prêtre tranche un morceau de la croûte, en prononçant ces mots : *Parce que sa vie a été retranchée de la terre.* Et le diacre répond : *Sacrifiez au Seigneur.* Ensuite le prêtre dépose l'hostie dans le bassin, et, l'incisant de nouveau, il dit : *Un des soldats lui ouvrit le côté, et il en sortit aussitôt du sang et de l'eau.* Et le diacre répond : *Bénissez, Seigneur;* et, en même temps, il met le vin et l'eau dans le calice. Le prêtre, enfin, découpe plusieurs parcelles du pain, puis il encense les offrandes et le voile qui doit les couvrir.

LIX. Parlons maintenant des oblations. Après qu'on avait fait sortir de l'église les catéchumènes et les pénitents publics, qui ne pouvaient assister à la messe des fidèles, une fois les portes fermées, et pendant que le chœur chantait l'offertoire et les autres versets, l'évêque recevait les offrandes. Ces offrandes se composaient d'abord d'objets de toute espèce; mais, dans la suite, il fut réglé qu'on ne recevrait plus en oblation que du pain et du vin, dont une portion était mise à part pour le sacrifice et pour les communiants, et le reste était conservé. C'est ce que dit le P Le Brun dans son livre des *Liturgies* (t. I, p. 286). Et cela dura jusqu'au IX[e] siècle. Anciennement, on recouvrait les offrandes avec le corporal, qui, pour cela, se nommait *pallium,* d'où vint depuis le nom de *palla,* donné au carré de lin avec lequel on couvre maintenant le calice, et qu'on appelle aussi *animetta.* Les chartreux ont conservé jusqu'à présent l'usage antique du grand corporal pour couvrir le calice.

LX. Les paroles de la consécration ont toujours été prononcées à voix basse. Le P Chardon rapporte, dans son *Histoire des Sacrements* (Sacr de l'euch., chap. III), que ces paroles de la consécration ne s'écrivaient point dans les liturgies, mais se transmettaient de vive voix entre les prêtres; et cela dura de-

puis le temps des apôtres jusqu'au IVe siècle, à partir duquel est venu l'usage de lire le canon, dès lors composé comme le nôtre. L'eucologe des Grecs pour la messe ne diffère de notre canon qu'en ce que l'oraison *Fiat corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi* s'y prononce après les paroles de la consécration, *Hoc est corpus meum;* tandis que, dans notre canon elle se récite auparavant, et aussitôt après les paroles *Quam oblationem,* etc. Il faut noter ici ce que nous avons déjà fait remarquer, que, si quelques Pères ont dit que la transsubstantiation s'opérait par la prière du prêtre *Fiat corpus,* etc., ils n'ont ainsi parlé que parce que les paroles de Jésus-Christ *Hoc est corpus meum* se trouvaient déjà comprises dans cette prière, et qu'elles en font partie, comme on le voit dans toutes les liturgies. Notons également que le cardinal Bessarion, qui assistait en 1438 au concile de Florence, expliqua que, selon la doctrine de saint Jean-Chrysostome, ces Pères, aussi bien que nous, tenaient pour vrai que les paroles *Hoc est corpus meum*, et les autres *Hic est calix,* etc., opèrent la transsubstantiation de la substance du pain et du vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ. Le rite des Cophtes, suivi de même par d'autres Orientaux, en ce qui tient à la consécration, diffère un peu du nôtre. Le prêtre dit : *Il le bénit;* et le peuple répond : *Amen.* Le prêtre répond : « Et le donna à ses disciples, en disant : Ceci est le corps, qui est rompu et donné pour la rémission des péchés ; » et le peuple répond : « Amen, nous le croyons ainsi. »

LXI. Remarquez encore que saint Grégoire (Epist. XII, lib. IX, ind. II, *ad Joan. Syrac. opusc.* (*a*) écrit ces paroles : *Fuit mos apostolorum, solummodo ad orationem dominicalem hostiam oblationis consecrare.* De là Strabon (*de Reb. eccles.*, c. XXII) tire cette fausse conclusion que les apôtres célébraient, comme on le

a). L'édition italienne, au lieu de cette citation qui est la vraie, donne comme de saint Grégoire l'ouvrage de Walafride Strabon *De rebus ecclesiasticis.* Nous remettons ici les choses à leurs places, tout en avouant que nous avons vainement cherché dans Strabon, au chapitre indiqué, le faux raisonnement que saint Alphonse lui attribue. (*Note de l'éditeur.*)

fait au vendredi saint, sans prononcer les paroles du Christ *Hoc est corpus meum*. Mais saint Grégoire ne dit pas que les apôtres consacraient avec la seule oraison dominicale, mais seulement à l'oraison dominicale[1], c'est-à-dire pendant qu'on récitait le *Pater noster*, sans exclure les paroles de Jésus-Christ. Saint Chrysostome, et Procle, son successeur, rapportent que les apôtres, à la messe, outre le *Pater noster*, ajoutaient d'autres hymnes et prières.

1. Solummodo ad orationem dominicalem.

SUR LA XXIIIe SESSION

Du sacrement de l'ordre.

I. Les hérétiques modernes ont fait tous leurs efforts pour soutenir qu'il fallait rejeter du nombre des sacrements celui de l'ordre. Aussi le concile a-t-il voulu que cette matière fût examinée avec beaucoup de soin et d'exactitude, en plusieurs sessions, et par les théologiens de toutes classes. Avant tout, on nota sept articles, qui contenaient toutes les erreurs mises en avant par nos adversaires contre le sacrement de l'ordre.

II. Art. 1. Que l'ordre n'est point un sacrement, mais seulement un rite pour l'élection des ministres de la parole de Dieu et des sacrements. — Art. 2. Que l'ordre est une invention humaine, établie par des personnes ignorantes des matières ecclésiastiques. —Art. 3. Que l'ordre n'est point un sacrement unique, et que les ordres inférieurs ne tendent point comme degrés à la prêtrise. — Art. 4. Qu'il n'y a point de hiérarchie ecclésiastique, mais que tous les chrétiens sont prêtres, et que pour l'élection il faut l'appel du magistrat et le consentement du peuple, et que celui qui une fois a été prêtre peut redevenir laïque.—Art. 5. Que, dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de sacerdoce visible, ni de pouvoir donné pour consacrer et offrir le corps de Jésus-Christ, ou pour absoudre les péchés, mais seulement mission de prêcher l'Evangile; et que ceux qui ne prêchent point cessent d'être prêtres. — Art. 6. Que l'onction et toutes les autres cérémonies ne sont point requises pour conférer les ordres; qu'elles sont plutôt inutiles ou même nuisibles, et que l'ordre ne donne point l'Esprit-Saint. — Art. 7. Que les évêques ne sont point supérieurs aux prêtres; qu'ils n'ont point le pouvoir d'ordonner, et que, s'ils l'ont, les prêtres l'ont également; que les ordinations faites par eux sans le consentement du peuple ne sont point valides.

III. Ensuite, dans la première congrégation qui se tint, Salmeron prit la parole et dit : premièrement, que le sacrifice et le

sacerdoce sont non-seulement unis entre eux, mais inséparables l'un de l'autre; de sorte que la doctrine à proclamer sur celui-ci, suivait nécessairement celle qui venait d'être développée sur celui-là. Secondement, que saint Augustin (lib. XIX. *de Civ. Dei*, c. XIII, n. 1) distingue l'ordre dans lequel les choses sont disposées et l'ordre ecclésiastique suivant lequel le diaconat est discerné de la prêtrise, et celle-ci de l'épiscopat (*a*). On nomme aussi ordre la cérémonie sacrée, comme l'écrit le maître des Sentences, par laquelle le pouvoir est conféré dans l'Eglise ; et il dit que l'ordre, pris dans cette dernière signification, est un véritable sacrement, comme il le prouve par les textes de saint Paul : *Noli negligere*, etc., *Resuscites*, etc., et par le concile de Florence et le quatrième de Carthage. Troisièmement, il démontre que ce sacrement a été institué par Jésus-Christ, en rappelant la doctrine des Pères, et celle du concile lui-même dans la session précédente, ou vingt-deuxième. De plus, par les paroles de saint Luc (XXII, 19) ; « Faites ceci en mémoire de moi[1], » et par celles-ci : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis, etc.[2], par lesquelles le Seigneur, avec le souffle de l'Esprit-Saint[3], communiqua à ses disciples son pouvoir sur son corps mystique, c'est-à-dire celui d'absoudre les péchés. Il dit, en quatrième lieu, que, comme on le voit dans le dernier chapitre de saint Marc, lorsque Jésus-Christ donna mission à ses apôtres et les bénit, il institua par là les évêques, comme l'enseignent saint Augustin et saint Clément Romain au livre VIII des *Constitutions apostoliques;* et cela devait être, puisque, en les envoyant prêcher et fonder l'Eglise, il fallait nécessaire-

1. Hoc facite in meam commemorationem.
2. Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, etc. (*Joan.*, XX, 23).
3. Insufflavit in eos (*Joan*, XXII, 19).
a). Saint Augustin, dans le chapitre auquel on fait ici allusion, ne dit rien de l'ordre ecclésiastique. D'après Pallavicini, Salmeron dit seulement que le nom d'ordre a plusieurs significations, et que tantôt il se prend pour la disposition ou l'arrangement des choses, comme l'a pris saint Augustin, tantôt il signifie un grade éminent dans l'Eglise, etc.
(*Note de l'éditeur.*)

ment leur donner le pouvoir de créer de nouveaux prêtres et de nouveaux évêques. Cinquièmement, il ajouta que le diaconat est un véritable sacrement, selon ces paroles des Actes : « Ils imposèrent leurs mains sur eux en faisant des prières[1] ; » imposition par laquelle, en vertu du sacrement, la grâce de l'Esprit-Saint se communiqua à eux, ainsi qu'il est dit plus bas de saint Etienne, alors ordonné diacre : *Erat plenus Spiritu sancto, prædicabat.* Il combattit cette fausse opinion, que les diacres n'étaient ordonnés que pour servir aux repas terrestres, tandis qu'ils étaient préposés à la table sainte du sacrement de l'autel, et qu'ils reçurent alors la charge de distribuer l'eucharistie, comme le témoignent saint Clément, saint Evariste, saint Ignace martyr, saint Cyprien, saint Jérôme, le concile de Néocésarée et le vénérable Bède. Et si, dans quelques canons du sixième concile (*a*), il est fait mention de la charge qu'ils avaient de pourvoir à la nourriture des veuves, Salmeron dit que ces canons n'avaient jamais été reconnus par l'Eglise, et qu'en outre on pouvait admettre que les diacres aient eu alors la double charge de pourvoir à la nourriture temporelle et à la table sainte.

IV La même conclusion se tire à l'égard de saint Paul et de saint Barnabé, quand il leur fut dit : « Allez et prêchez[2], » puisqu'alors on leur imposa les mains, et qu'il leur fut ensuite commandé d'aller prêcher : ce qui ne pouvait s'entendre du sacerdoce qu'ils avaient déjà reçu, et par conséquent, devait s'entendre de l'épiscopat. Et, en effet, il est dit d'eux qu'ils instituaient des prêtres dans les cités, ce qui n'appartient qu'aux évêques. Salmeron dit en terminant, que l'ordination imprime un caractère spirituel : d'où il conclut que l'ordre n'est point une simple élection pour prêcher la parole divine, mais un véritable sacrement, un caractère conféré en vertu du pouvoir que l'Eglise a reçu de Dieu. Il combattit, en outre, cette autre assertion, que les prêtres et les diacres peuvent être institués

1. Orantes imposuerunt eis manus (c. VI).
2. Ite et prædicate.
(*a*). Il s'agit du concile quini-sexte. (*Note de l'éditeur.*)

par les magistrats laïques, puisque leur pouvoir tout surnaturel est de paître le troupeau de l'Eglise, ainsi qu'il fut dit à saint Pierre, en sa qualité de premier pasteur. Aussi a-t-il été défendu au peuple de s'immiscer dans les ordinations par le huitième concile, par le concile de Latran et par celui de Florence. Que si quelquefois le peuple fit ces élections, cela n'eut lieu que par concession apostolique ; mais ensuite le droit de confirmer ce choix et de donner le pouvoir spirituel appartenait à l'Eglise seule.

V. Pierre Soto, dominicain, parla dans la deuxième congrégation, et dit, pour réfuter le quatrième article, qu'il existe une hiérarchie dans l'Eglise, c'est-à-dire une prééminence de pouvoir des évêques sur les prêtres, selon ce qui est dit de saint Paul : « Il a placé les évêques pour gouverner l'Eglise[1] » Il cita, en outre, ces paroles de l'Apôtre : « Obéissez à vos supérieurs, et soyez-leur soumis[2]. » Donc il y a dans l'Eglise des supérieurs, à qui on doit obéir. Et qu'on n'oppose pas ce que dit saint Pierre : « Vous êtes la race élue, un sacerdoce royal [3], etc. » car, dit Soto, cela doit s'entendre d'un sacerdoce mystique, et non du sacerdoce corporel et visible (*a*). Il parla ensuite sur l'article 5, et prouva que, dans l'Eglise, il y avait un véritable sacerdoce. Ensuite il soutint contre Salmeron, que dans le principe, le peuple élisait réellement les ministres, et il le prouva par ces paroles : « Alors les apôtres et les anciens avec toute l'assemblée furent d'avis de choisir des hommes d'entre eux, et de les envoyer à Antioche[4] » Il prétendit que telle était la vraie tradition apostolique ; mais il fut combattu, à son tour, par Melchior Cornélius, envoyé du roi de Portugal, qui soutint

1. Posuit episcopos regere Ecclesiam (*Act.*, xx, 21).
2. Obedite præpositis vestris, et subjacete eis, etc. (*Hebr.*, XIII, 17).
3. Vos autem genus electum, regale sacerdotium, etc. (I *Petr.*, II. 9).
4. Tunc placuit apostolis, et viris senioribus cum omni Ecclesia, eligere viros ex eis, et mittere Antiochiam (*Act.*, xv, 22).

a). L'édition italienne présente encore ici un contre-sens. Nous y lisons : *Disse ciò intendersi del sacerdozio corporale, non già spirituale.* C'est l'inverse qu'il fallait mettre, de cette manière : *Spirituale, non già corporale.*
(*Note de l'éditeur.*)

que le peuple assistait seulement à l'élection, pour rendre au besoin témoignage, mais qu'il n'y prenait pas de part.

VI. Dans la congrégation suivante, ce même Cornélius parla de nouveau, et dit que cette onction des prêtres, dont les hérétiques font mépris, est mentionnée dans les écrits du pape Fabien, de saint Denis et d'Innocent III (cap. I, *de Sacra Unct.*). Il prouva que l'évêque est supérieur au prêtre, et il répondit à l'objection tirée de ce que saint Jérôme, dans un endroit, avait paru faire le prêtre égal à l'évêque, que dans plusieurs autres endroits, le saint docteur avait parlé de la prééminence des évêques, et que dans le passage objecté, le saint entendait parler seulement du pouvoir de consacrer, qu'ont également, en effet, les prêtres et les évêques. Enfin, après que, dans les congrégations susdites et les autres qui suivirent, on eut amplement discuté les sept articles des novateurs, le concile forma quatre chapitres et huit canons sur le sacrement de l'ordre.

Chapitre Ier. — De l'institution du sacerdoce de la loi nouvelle.

VII. Dans ce chapitre Ier, il est dit que le sacrifice et le sacerdoce sont tellement liés ensemble, que, sous quelque loi qu'on les considère, l'un n'a jamais existé sans l'autre. Que le sacrifice de l'eucharistie étant extérieur et visible d'après l'institution divine, il faut aussi reconnaître qu'un sacerdoce extérieur et visible a été institué par Jésus-Christ, qui, par là, a donné à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de consacrer et d'absoudre, ainsi que le démontrent les saintes Ecritures et que l'enseigne la tradition[1].

1. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino salvatore nostro instiutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam, consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus necnon et peccata dimittendi, et remittendi, sacræ litteræ ostendunt, et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit.

VIII. A ce chapitre Ier se rapporte le canon 1er, où on lit : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas sous la loi nouvelle un sacerdoce visible et extérieur, et qu'il n'existe pas de pouvoir particulier de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, et de remettre ou de retenir les péchés ; mais que tout se réduit à la commission et au simple ministère de prêcher l'Evangile, et que ceux qui ne prêchent pas cessent dès lors d'être prêtres, qu'il soit anathème[1] »

IX. A ce chapitre se rapporte aussi le canon 8, où il est dit : « Si quelqu'un dit que les évêques promus par l'autorité du Pontife romain ne sont pas de vrais et légitimes évêques, mais une institution purement humaine, qu'il soit anathème[2] »

X. Ainsi donc Jésus-Christ a été le véritable auteur du sacrement de l'ordre, et il a investi du pouvoir de l'exercer ses apôtres et leurs successeurs, en leur donnant celui de consacrer et d'offrir le sacrement de l'autel, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi[3], » ainsi que la faculté d'absoudre les péchés par celles-ci : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt.* (Joan., xx, 23).

Chapitre II. — Des sept ordres.

XI. Dans le chapitre II, il est dit qu'un tel sacerdoce etant un ministère vraiment divin, il convenait qu'il y eût dans l'Eglise plusieurs ordres de ministres qui servissent et aidassent les prêtres, c'est-à-dire les tonsurés d'abord, puis les clercs engagés dans les ordres, soit mineurs, soit majeurs, comme en

1. Si quis dixerit, non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum ; vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi ; sed officium tantum, et nudum ministerium prædicandi Evangelium; vel eos qui non prædicant prorsus non esse sacerdotes : anathema sit.

2. Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos, et veros episcopos, sed figmentum humanum : anathema sit.

3. Hoc facite in meam commemorationem (*Luc.*, XXII, 19).

rendent témoignage les saintes Ecritures. Personne n'ignore que, dès les premiers temps de l'Eglise, on exerça les ordres particuliers de sous-diacre, d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier (*a*), bien qu'ils ne soient pas tous égaux, puisque le sous-diaconat est compté parmi les ordres majeurs par les Pères et les conciles, lesquels font aussi très-souvent mention des autres ordres inférieurs[1].

XII. Au chapitre II correspond le canon 2, où il est dit : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Eglise catholique, outre le sacerdoce, d'autres ordres, soit majeurs, soit mineurs, par lesquels on puisse s'élever au sacerdoce comme par autant de degrés, qu'il soit anathème[2] »

XIII. Tous les ordres ecclésiastiques tant majeurs que mineurs se rapportent à la confection, à l'administration et au culte de la sainte eucharistie; et c'est à cette fin qu'ils ont tous été institués, comme l'enseigne saint Thomas : et c'est pourquoi l'ordre se définit : « L'ordre est un rite sacré par lequel est conféré un pouvoir spirituel en ce qui concerne la confection et la dispensation de l'eucharistie[3] »

Fra Paolo prétend que beaucoup de personnes trouvèrent

1. Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius, et majori cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiæ ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent : nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacræ litteræ apertam mentionem faciunt; et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent, et ab ipso Ecclesiæ initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscujusque eorum propria ministeria, subdiaconi scilicet, acolythi, exorcistæ, lectoris, et ostiarii, in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu; nam subdiaconatus ad majores ordines a Patribus, et sacris conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus.

2. Si quis dixerit, præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines et majores, et minores, per quos, velut per gradus quosdam, in sacerdotium tendatur : anathema sit.

3. Ordo estritus sacer quo spiritualis potestas confertur ad ea, quæ ad eucharistiæ confectionem et dispensationem pertinent.

a). L'édition italienne ajoute ici : *Come spesso ne fanno menzione i padri a lo stesso concilio*. C'est tout simplement un hors-d'œuvre. (*Note de l'éditeur.*)

étrange cette déclaration du concile, que les ordres mineurs n'étaient que des degrés vers les supérieurs, et tous autant de degrés vers la prêtrise ; car, dit-il, anciennement bien des clercs restaient dans ces ordres et ne passaient pas à la prêtrise. On lui répond que le concile ne dit pas que les ordres majeurs et mineurs ne sont que de simples degrés au sacerdoce, mais qu'il dit que, dans l'Eglise, il y a plusieurs ordres mineurs et majeurs, par lesquels, comme par certains degrés, on parvient au sacerdoce. Or, il ne suit pas de là que plusieurs ne puissent rester dans les degrés inférieurs.

Chapitre III. — On fait voir que l'ordre est un véritable sacrement.

XIV. Dans le chapitre III, le concile déclare que l'ordre est un véritable sacrement, comme cela se prouve par l'Ecriture, par la tradition et par le consentement unanime des Pères. Il dit encore que l'ordination confère la grâce, en même temps qu'elle est un rite extérieur consistant en paroles et en signes visibles ; et qu'ainsi on ne peut douter que l'ordre soit un des sept sacrements, comme nous l'atteste l'Apôtre dans ces paroles qu'il adresse à Timothée : « Je vous avertis de rallumer ce feu de la grâce de Dieu, que vous avez reçu par l'imposition de nos mains ; car Dieu ne nous a pas donné un esprit de timidité, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse[1]. »

XV A ce chapitre III correspondent les canons 3 et 5. Le canon 3 porte : « Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination n'est pas un sacrement véritable et proprement dit, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; mais que c'est une pure invention humaine, imaginée par des hommes étrangers aux questions ecclésiastiques, ou bien une simple forme établie pour élire les ministres de la parole de Dieu et des sacrements, qu'il soit anathème[2]. »

1. Cum scripturæ testimonio, apostolica traditione, et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quæ verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri : dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctæ Ecclesiæ sacramentis; inquit enim apostolus : Admoneo te, etc.

2. Si quis dixerit, ordinem, sive sacram ordinationem, non esse vere et

XVI. Dans le canon 5, il est dit : « Si quelqu'un dit que l'onction sacrée qu'emploie l'Eglise dans la sainte ordination, non-seulement n'est pas nécessaire, mais doit être méprisée et rejetée comme pernicieuse, aussi bien que les autres cérémonies du sacrement de l'ordre, qu'il soit anathème[1] »

XVII. Que l'ordre soit un véritable sacrement, il ne peut s'élever là-dessus le moindre doute, puisqu'il n'y manque aucune des conditions requises : 1° le signe sensible, qui est ici l'imposition des mains (et aussi, suivant d'autres, la tradition des instruments), avec la forme, qui est l'oraison que prononce l'évêque, comme il est dit dans les Actes, à l'occasion de l'ordination des diacres, « qu'ils prièrent et leur imposèrent en même temps les mains[2]. » Et de même pour l'ordination de Paul et de Barnabé : « Ils imposèrent leurs mains sur eux en faisant des prières, et puis les laissèrent partir[3] » 2° La promesse de la grâce, comme nous l'atteste l'apôtre qui, écrivant à Timothée, lui dit : « Ne négligez point la grâce qui vous a été donnée avec l'imposition des mains des anciens[4] » Et puis saint Jean rapportant ces paroles du Sauveur : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux[5], etc. » 3° L'institution divine, comme on le lit dans les Actes : « Tandis qu'ils servaient le Seigneur et pratiquaient le jeûne, le Saint-Esprit leur dit : Mettez-moi à part Paul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai choisis. Alors, s'étant mis à jeûner et à prier, ils leur imposèrent les mains et les laissèrent ensuite partir[6]. »

proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis; aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei, et sacramentorum : anathema sit.

1. Si quis dixerit, sacram unctionem, qua Ecclesia in sacra ordinatione utitur non tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam esse, similiter et alias ordinis cæremonias : anathema sit.

2. Et orantes imposuerunt eis manus (*Act.*, VI, 6).

3. Orantes imponentesque eis manus, dimiserunt illos (*Act.*, XIII, 3).

4. Noli negligere gratiam, quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii (I *Tim.*, IV, 14).

5. Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, etc.

6. Ministrantibus autem illis Domino, et jejunantibus, dixit illis Spiritus

XVIII. Pour ce qui est de la matière de ce sacrement, les Grecs n'en ont jamais assigné qu'une, l'imposition des mains ; mais, parmi les Latins, il y a diverses opinions. Les uns veulent que la matière consiste dans la tradition des instruments, que les paroles de l'évêque qui l'accompagnent soient la forme, et que l'imposition des mains ne soit que la matière accidentelle. D'autres veulent que la matière essentielle soit la seule imposition des mains, avec la prière de l'évêque qui en est la forme, et que la tradition des instruments avec les prières qui y sont jointes ne soient que la matière et la forme adventices, accidentelles ou intégrantes, pour exprimer plus amplement les effets du pouvoir conféré. La troisième opinion est celle qui, pour matière, requiert à la fois et l'imposition des mains et la tradition des instruments, comme étant toutes deux parties essentielles du sacrement avec les oraisons annexées qui en sont la forme. Dans la pratique, c'est cette dernière opinion qu'il faut suivre. Du reste, l'opinion la plus probable pour nous est la seconde, savoir que l'imposition des mains est la seule matière essentielle, comme cela se prouve par les paroles de l'Ecriture déjà rapportées : *Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis* (c'est-à-dire à Paul et à Barnabé) *manus, dimiserunt illos.* (*Actor.*, XIII, 3.) *Noli negligere gratiam, quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii.* (I Tim., IV, 14.) *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum.* (II Tim., I, 6.) Et saint Ambroise : « Un homme impose sa main, et Dieu accorde sa grâce[1] » (*De Dignit. sacerdot.*) Tournely (tom. II, *de Sacram.*, p. 350 et seq.) a recueilli là-dessus de nombreuses sentences des saints Pères, et il dit que, même dans l'Eglise latine, avant le xe siècle, on n'usait que de la seule imposition des mains. Bellarmin suit la même opinion, et Maldonat (*de Ordine*, p. I, qu. 3) va jusqu'à dire que c'est une vérité qui appar-

sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos. Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos (*Act.*, XIII, 2).

1. Homo imponit manum, Deus largitur gratiam (*De Dignit. sacerdot.*).

tient à la foi. Estius dit (in IV *Sent.*, dist. 24) que ceux-là sont dans l'erreur, qui veulent confondre l'imposition des mains avec l'action de présenter les instruments. Ainsi, d'après notre opinion, la seule imposition est la matière de l'ordre, et la forme est l'oraison par laquelle l'évêque invoque l'Esprit-Saint. Quoi donc! répliquent nos adversaires, les paroles de l'évêque, par lesquelles il transmet le pouvoir de sacrifier[1] et d'absoudre des péchés[2], ne sont point les formes du sacrement? Non, répondons-nous; mais ce sont des déclarations que fait l'évêque du double pouvoir conféré par l'imposition des mains et l'oraison qui l'accompagne.

XIX. Du reste, on doit, tout balancé, suivre la troisième opinion, d'après laquelle, dans l'ordination des prêtres et des diacres, il est nécessaire à la fois d'imposer les mains et de faire la tradition des instruments : elle est d'ailleurs confirmée par ce qui est dit dans le décret d'Eugène IV : *Sextum* (sacramentum) *est ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo.* L'Eglise latine pratique la tradition des instruments, au moins depuis 600 ans, comme on le voit par l'Ordre romain et par d'autres rituels. Voici ce que Merlin écrit à ce sujet : « Autant que nous pouvons le conjecturer, il y a environ sept cents ans qu'on a commencé à faire cette addition[3]. » Et le P Martenne a écrit de même : « J'ai trouvé dans le Pontifical de Radbode, évêque de Noyon, cette tradition d'instruments prescrite depuis huit cents ans[4] » Mais tout cela n'en prouve que mieux que cette tradition n'est pas essentielle, puisque, pendant le cours de tant de siècles antérieurs, on n'en trouve aucune mention, ni rien qui fasse entendre que l'omission de cette cérémonie ait jamais rendu nulle une ordination. Et il paraît que le concile de Trente a certainement adopté cette opi-

1. Accipe potestatem offerre sacrificium, etc.
2. Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, etc.
3. Si conjecturis locus est, anni sunt septingenti circiter, cum initium huic additamento factum est.
4. Hanc instrumentorum traditionem prescriptam reperi in pontificali Radbodi Noviomensis episcopi ab annis octingentis.

nion, puisque, dans la session XIV, au chapitre III, ayant à expliquer quels sont les ministres de l'extrême-onction, il dit que ce sont les prêtres ordonnés légitimement par les évêques, au moyen de l'imposition des mains sacerdotales [1], qui est la seconde imposition des mains que fait l'évêque dans la messe d'ordination, alors qu'avec trois autres prêtres, il étend les mains sur les ordinands.

XX. C'est ainsi que nous lisons dans les Actes, que les diacres furent ordonnés par les apôtres : « Les apôtres prièrent sur eux, et leur imposèrent les mains [2] » C'est pourquoi nous disons que le sous-diaconat n'est pas un sacrement, puisque, dans l'ordination des sous-diacres, on ne fait point d'imposition de mains, comme semble l'avoir suffisamment fait entendre Urbain II dans le concile de Bénévent, lorsqu'il dit : « Nous n'avons de prescriptions apostoliques qu'en ce qui concerne les prêtres et les diacres [3]. » Et, là-dessus, Juénin [4] écrit que, pendant douze siècles, dans l'Eglise latine, le sous-diaconat n'a pas été compté parmi les ordres majeurs, comme aujourd'hui même il n'y est pas compris par les Grecs.

XXI. Chemnitz objecte que les apôtres imposaient les mains à ceux qu'ils ordonnaient, non pour leur conférer un sacrement, mais en signe de recommandation à Dien. Mais Bellarmin répond que les *Actes des Apôtres*, au chapitre VI, distinguent fort bien la prière de l'imposition des mains ; et cela est encore plus clairement exprimé dans ce passage de l'épître première à Timothée (V, 22), où il est dit : « N'imposez précipitamment les mains à personne, et ne vous faites pas complice des péchés des autres [5]. » On ne peut dire : « se faire complice des péchés des autres [6], » de celui qui prie pour un autre, quelque indigne qu'il

1. Sacerdotes ab ipsis (*episcopis*) rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.
2. Et orantes imposuerunt eis manus (*Act.*, VI, 6).
3. Super his solis (scilicet sacerdotibus et diaconis) præceptum apostolicum habemus.
4. *De sacr. ord.*, qu. 1, concl. 3, p. 438.
5. Nemini cito manus imposueris, neque communicaveris peccatis alienis.
6. Communicare peccatis alienis.

soit, mais seulement de celui qui ordonne un indigne. Chemnitz dit encore que, dans l'Ecriture, on trouve la promesse de la grâce faite aux ordonnés, mais non celle de la grâce justifiante, comme doit la donner tout sacrement. Bellarmin lui répond, et dit de nouveau que, quand Jésus-Christ donna à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés, qui est une partie du pouvoir sacerdotal, il leur dit : « Recevez le Saint-Esprit [1]. » Or, il est certain que, dans l'Ecriture, cette expression, *Esprit-Saint*, ne désigne jamais un don que n'accompagnerait pas la grâce justifiante, et qui pourrait subsister avec le péché.

XXII. D'un autre côté, il nous est bien permis de dire, avec Bellarmin et Juénin à l'endroit cité (concl. vi), que l'épiscopat est un véritable sacrement (malgré l'opinion contraire de quelques autres qui prétendent que ce n'est qu'une extension du sacerdoce) : car nous trouvons, dans l'épiscopat, premièrement l'institution divine, d'après ces paroles : « Il a placé les évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu [2] » Nous y trouvons ensuite le rite sensible, au moyen duquel l'Apôtre dit lui-même que Timothée fut ordonné évêque : « Je vous recommande de faire revivre en vous la grâce qui vous a été donnée par l'imposition de nos mains [3] » paroles qui renferment aussi la promesse de la grâce.

De la hiérarchie ecclésiastique et de l'ordination.

XXIII. Dans ce chapitre iv, le concile dit que, comme il est certain que le sacrement de l'ordre imprime un caractère, il condamne ceux qui prétendent que les prêtres du Nouveau Testament ne reçoivent qu'un pouvoir temporaire, en sorte qu'ils redeviennent laïques, s'ils cessent d'exercer le ministère de la prédication. Il condamne en même temps ceux qui affirment que

1. Accipite Spiritum Sanctum.
2. Posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.
3. Admoneo te, ut resuscites gratiam, quæ data est tibi per impositionem manuum mearum (II *Tim.*, iii, 6).

tous les chrétiens sont prêtres, ou que tous les prêtres ont le même pouvoir, ce qui est jeter le désordre dans les divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, contrairement à ces paroles de saint Paul : « Est-ce que tous sont apôtres [1] ? » Il déclare de plus qu'indépendamment de ces degrés ecclésiastiques, les évêques, comme successeurs des apôtres, appartiennent en première ligne à cet ordre hiérarchique, ayant été prêposés par le Saint-Esprit pour régir l'Eglise de Dieu; ainsi, ils sont supérieurs aux prêtres, et peuvent conférer les sacrements de la confirmation et de l'ordre, et faire plusieurs autres choses interdites à leurs inférieurs. Le concile déclare enfin que, dans l'ordination tant des évêques que des autres ordres, l'autorité du peuple ou de tout autre pouvoir séculier n'est point essentiellement requise, et que tous ceux qui, de leur propre autorité, s'ingéreraient dans les ordres, seraient des larrons, parce qu'ils ne seraient point entrés par la porte [2].

1. Numquid omnes apostoli, etc.

2. Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut in baptismo et in confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri, neque auferri potest; merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt novi Testamenti sacerdotes temporariam tantum modo potestatem habere, et semel rite ordinatos, iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant. Quod si quis omnes christianos promiscue novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali præditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quæ est ut castrorum acies ordinata, confundere; perinde ac si, contra B. Pauli doctrinam, omnes apostoli, omne, prophetæ, omnes evangelistæ, omnes pastores, omnes sint doctores. Proinde sacrosancta synodus declarat præter cæteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu Sancto, regere Ecclesiam Dei; eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiæ ordinare ; atque illa pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent. Docet insuper sacrosancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et cæterorum ordinum, nec populi, nec cujusvis secularis potestatis et magistratus consensum, sive vocationem, sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio : quin potius decernit, eos, qui tantummodo a populo, aut seculari potestate, ac magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non ecclesiæ ministros, sed fures, et latrones per ostium non ingressos, habendos esse. »

XXIV Au chapitre IV correspondent les canons 4, 6 et 7 Le canon 4 porte : « Si quelqu'un dit que l'Esprit-Saint n'est pas donné par l'ordination sacrée, et qu'ainsi c'est en vain que les évêques disent alors : Recevez le Saint-Esprit ; ou que l'ordination n'imprime pas le caractère, ou que celui qui a été une fois ordonné prêtre peut redevenir laïque : qu'il soit anathème[1] »

XXV Dans le canon 6, il est dit : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Eglise catholique une hiérarchie établie par l'ordre de Dieu, et composée d'évêques, de prêtres et de ministres : qu'il soit anathème[2]. »

XXVI. Dans le canon 7, on lit : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou qu'ils n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner ; ou que ce pouvoir qu'ils ont, les prêtres le partagent avec eux ; ou que les ordres qu'ils confèrent sans le consentement ou l'intervention du peuple ou de la puissance séculière, sont nuls ; ou que ceux qui n'ont été ni ordonnés ni envoyés selon les règles de la puissance ecclésiastique et légitime, mais qui viennent d'ailleurs, sont de légitimes ministres de la parole et des sacrements : qu'il soit anathème[3] »

XXVII. Fra Paolo se révolte contre ce mot de hiérarchie, sous lequel le concile comprend tous les ordres et tous les degrés ecclésiastiques, et, là-dessus, il dit : « Le mot *hiérarchie* est une « expression étrangère, pour ne pas dire contraire aux saintes « Ecritures et à l'usage de l'Eglise ancienne : elle a été inven-

1. Si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : Accipite Spiritum Sanctum ; aut per eam non imprimi characterem ; vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse : anathema sit.

2. Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris, et ministris : anathema sit.

3. Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere postestatem confirmandi et ordinandi ; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem ; vel eam, vel ordines ab ipsis collatos sine populi, vel potestatis secularis consensu, aut vocatione, irritos esse ; aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi, et sacramentorum ministros : anathema sit.

« tée par un homme (c'est Denis l'Aréopagite qu'il veut dire)
« qui, sans doute, est ancien aussi, mais dont on ne sait guère,
« ni qui il fut, ni à quelle époque il vécut ; au demeurant, écri-
« vain ampoulé, et dont cette expression, pas plus que les
« autres qu'il a inventées, n'a été employée par aucun auteur
« de la même antiquité. Or, pour suivre la façon de parler de
« Jésus-Christ et des apôtres, ce n'est point *hiérarchie* qu'il fal-
« lait dire, mais *hiérodiaconie* ou *hiérodulie.* » Puis il ajoute :
« Pierre-Paul Vergerius, dans la Valteline, faisait le sujet de
« ses prédications de ces objections, et d'autres encore, contre
« la doctrine du concile. »

XXVIII. Fra Paolo s'appuie ici sur Vergerius, un hérétique ! homme qui avait à peine quelque teinture des lettres, mais plein d'audace, comme on le voit par ses livres, dont il n'est personne qui ne soit révolté. Au reste, le mot *hiérarchie* a été justement employé par saint Denis, qui en fit même le titre d'un de ses principaux ouvrages, et cet ouvrage a été généralement loué par les savants. Quelques-uns ont douté que l'auteur de ce livre fût véritablement saint Denis l'Aréopagite ; mais on trouve des preuves nombreuses de son authenticité dans les saints Pères et les conciles. Saint Grégoire, dans son homélie 34, le nomme l'*antique et vénérable Père*, et cite cet ouvrage comme venant de lui ; autant en fit saint Martin, pape, dans le concile de Rome, de même que saint Agathon, dans sa lettre à Constantin IV, empereur ; Nicolas Ier, dans une de ses lettres à l'empereur Michel ; le sixième concile général, dans sa quatrième action ; le septième concile général dans son action 2. De plus, saint Maxime, moine, et saint Thomas ont commenté cet ouvrage de saint Denis. Mais, quand bien même ce livre ne serait pas en effet de ce saint, il suffirait de l'estime qu'en a témoignée l'Eglise pendant tant de siècles, pour que le concile ne fît pas difficulté d'adopter une expression aussi juste, aussi appropriée à sa pensée. Saint Maxime, 900 ans avant le concile, dans ses commentaires sur saint Denis, a discouru spécialement sur cette matière ; Saint Bonaventure, 300 ans avant le concile, a écrit là-dessus un traité avec ce même titre de *hiérarchie*, et Jean

Scot emploie la même expression dans la définition qu'il donne de l'ordre, en disant que l'ordre *est un pouvoir* spécial qui met à même d'accomplir quelque acte spirituel dans la hiérarchie ecclésiastique.

XXIX. Pra Paolo voulait que le mot *hiérodiaconie,* qui signifie le corps des diacres dans l'Eglise, dût s'entendre de tout l'ordre ecclésiastique, par cette raison qu'il répondrait mieux à l'humble façon de parler de Jésus-Christ et de l'Eglise. Mais nous voyons, dans l'Ecriture elle-même, l'ordre du diaconat placé en troisième rang après les prêtres et les évêques ; comment donc le concile eût-il pu se servir du mot *hiérodiaconie*, en parlant de l'ordre ecclésiastique entier, composé des évêques, des prêtres et des diacres, sans confondre la classe inférieure avec les deux supérieures? Mais Fra Paolo blâme bien injustement le concile d'avoir employé ce mot *hiérarchie* (qui signifie *principauté*), comme contraire au langage de Jésus-Christ et de l'Ecriture : car, en condamnant ainsi cette expression synonyme de *principauté*, il devait en même temps condamner tant de saints Pères, comme saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Hilaire, saint Augustin, saint Grégoire, Bède, et autres, qui appellent les pontifes et les évêques princes de l'Eglise. Et quand Fra Paolo dit que le concile ne devait pas se servir d'une expression qu'aucun autre concile n'avait employée ; à part les autres réponses qu'on peut lui faire, il aurait dû savoir que, dans le huitième concile, en deux endroits (actions 6 et 10), on a fait usage de ce mot : dans l'action 6, on appelle Nectaire, Ambroise et Nicéphore, illustres hiérarques, et, dans l'action 10, au chapitre XIV, le nom de hiérarchique, donné aux anges, est aussi appliqué aux évêques de l'Eglise.

XXX. Mais, laissons là les inepties de Fra Paolo, et voyons les objections qu'opposent les hérétiques à ce que le concile enseigne dans ce chapitre IV. Ils disent en premier lieu, comme nous l'avons déjà rapporté, que tous les chrétiens sont prêtres d'après le texte de saint Pierre : « *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta,* etc. (I *Petr*., II, 9.) Mais on leur répond que c'est en prenant le mot dans un sens impropre, que,

dans cet endroit, les laïques sont appelés prêtres, comme c'est improprement qu'on dit qu'ils sacrifient, en offrant à Dieu leurs louanges, leurs prières et leurs bonnes œuvres. Voici comme tout cela est clairement expliqué par saint Augustin : « Les évêques et les prêtres sont appelés prêtres dans le sens propre de ce mot; mais de même que tous les fidèles sont appelés *chrétiens* à cause du *chrême* mystique (dont a été oint Jésus-Christ, leur chef), ainsi sont-ils tous appelés prêtres, à cause du prêtre éternel dont ils sont les membres, et c'est en ce sens que l'Apôtre les appelle un sacerdoce royal[1]. » Cela se prouve encore par ces paroles du Seigneur adressées à ses apôtres seuls : « Faites ceci en mémoire de moi[2] » Donc tous les chrétiens ne sont pas prêtres. Nous avons, de plus, l'exemple de saint Paul et de saint Barnabé, qui n'ordonnèrent des prêtres dans Antioche qu'après avoir été ordonnés évêques par les apôtres : « Et ayant ordonné des prêtres dans chaque église et accompli des prières et des jeûnes, ils recommandèrent au Seigneur les nouveaux convertis[3]. » Tous les fidèles ne sont donc pas prêtres.

XXXI. Les hérétiques disent, en second lieu, que les évêques et les prêtres sont tous égaux. Erreur, puisque les évêques sont de droit divin supérieurs aux prêtres, en leur qualité de successeurs des apôtres, tant pour le pouvoir qu'ils ont d'ordonner, que pour la juridiction, d'après la tradition apostolique et le temoignage de saint Léon et de saint Grégoire. Saint Jérôme a dit : « Que fait l'évêque, le pouvoir d'ordonner excepté, que ne puisse faire le prêtre[4]? » Voilà donc l'évêque supérieur au prêtre, au moins quant au pouvoir d'ordonner. Pour ce qui est ensuite de la juridiction, nous avons ce passage de saint Paul,

1. Episcopi et presbyteri proprie vocantur sacerdotes; sed sicut omnes christiani dicuntur propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes quoniam membra sunt unius sacerdotis, de quibus apostolus dixit : regale sacerdotium (Lib. XX, *De civit. Dei,* c. x).

2. Hoc facite in meam commemorationem (*Luc.*, xxii, 19).

3. Et cum constituissent illis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent cum jejunationibus, commendaverunt eos Domino in quem crediderunt (*Act.*, xiv, 22).

4. Quid facit episcopus, excepta ordinatione, quod non facit presbyter?

tiré de son épître à Timothée : « Ne recevez d'accusations contre un prêtre que sur la déposition de deux ou trois témoins [1] » Aétius fut le premier qui émit cette opinion erronée, que les prêtres étaient égaux aux évêques ; et c'est pour cela qu'il a été compté au nombre des hérétiques par saint Augustin (*De hæres.*, cap. LIII). La supériorité des évêques se trouve enseignée de même par saint Ignace, martyr, par saint Cyprien, par saint Jérôme. Avant eux, saint Clément avait dit dans sa lettre à saint Jacques (*a*), que les évêques tiennent la place des apôtres, et les prêtres celle des disciples [2]. Saint Epiphane a écrit ces mots : « Comment le prêtre pourrait-il être l'égal de l'évêque [3] ? » Saint Ambroise dit sur le chapitre III de la première épître de saint Paul à Timothée : « L'Apôtre parle de l'ordination du diacre immédiatement après avoir parlé de l'évêque, pourquoi ? Si ce n'est parce que l'ordination du prêtre est la même que celle de l'évêque, avec cette seule différence, que l'évêque est le premier, de sorte que tout évêque est prêtre, mais tout prêtre n'est pas évêque [4]. » Le concile le Trente, comme nous l'avons déjà noté, condamne, dans le canon 7, ceux qui disent « que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou que le pouvoir qu'ils ont leur est commun avec les prêtres [5]. » Et, dans le chapitre IV même, il définit clairement que cette supériorité des évêques est de droit divin.

XXXII. On objecte, en premier lieu, que l'Ecriture ne fait pas de distinction entre les évêques et les prêtres ; ce qui indique qu'ils sont égaux. — Nous ne nions pas que, quant à offrir le sa-

1. Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sud duobus aut tribus testibus (I *Tim.*, v, 10).

2. Episcopos vicem apostolorum gerere, discipulorum presbyteros (Epist. I, *Ad fratrem Dom*).

3. Episcopum et presbyterum æqualem esse, quomodo erit possibile ?

4. Post episcopum diaconi ordinationem subjicit, quare? nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est; sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnes presbyteri episcopi.

5. Episcopos non esse presbyteris superiores; vel eam (potestatem) quam habent, illis esse cum presbyteris communem.

a). Cette lettre n'est pas généralement reconnue pour authentique. (*Note de l'éditeur.*)

crifice eucharistique, et à quelques autres fonctions, les évêques et les prêtres ne diffèrent en rien ; et c'est quant à ces choses qu'ils sont confondus les uns avec les autres dans l'Ecriture, mais non pour ce qui est du pouvoir d'ordre et de celui de juridiction. On objecte, en second lieu, que saint Jérôme a écrit expressément que le prêtre est une même chose que l'évêque : *Idem presbyter qui episcopus*. Nous répondrons, 1° que ces mots ne se trouvent pas dans les éditions des œuvres du saint, publiées à Rome et à Cologne, mais seulement dans celle de Bâle, qu'Erasme, de Rotterdam, a corrompue en plus d'un endroit. 2° Nous dirons, avec Juénin (*de Sacr. ord.*), que les prêtres de l'Eglise primitive recevaient en acte second, c'est-à dire en pratique, le pouvoir d'exercer la juridiction des évêques ; mais qu'en acte premier, elle résidait tout entière dans les évêques. Les luthériens eux-mêmes n'accordent pas à tous leurs prêtres ou ministres, comme ils les nomment, le pouvoir d'ordonner, mais seulement à ceux qu'ils appellent surintendants ; bien que Lomer, un des leurs, dise d'eux qu'ils ne reconnaissent pas de prêtres : et il parle juste, car ils ne peuvent se vanter d'avoir parmi eux d'évêques légitimement ordonnés.

XXXIII. Quant à savoir ensuite si les simples prêtres peuvent, par dispense, donner les ordres mineurs, comme on dit que quelques abbés religieux en ont le privilége, c'est une question. Du reste, il est certain, comme nous l'avons vu plus haut, dans le chapitre IV et le canon 7, que le concile déclare que le ministre de l'ordre est l'évêque seul ; et cela se confirme par la tradition de tous les temps. Aussi, ce n'est pas sans raison que Juénin (*de Sacr. ord.*, qu. 4, in fin. concl. 2, p. 449) tient pour certain que le simple prêtre ne peut être le ministre, même extraordinaire, du sacrement de l'ordre.

XXXIV On objecte : 1° que, dans le premier concile de Nicée, et particulièrement dans la lettre adressée à l'Eglise d'Alexandrie, il est dit que le pouvoir d'ordonner et de nommer ceux qui seraient dignes de la cléricature, *ordinandi et eos qui clero digni fuerint nominandi*, était accordé aux prêtres qui n'avaient pas adhéré au schisme de Mélèce. Tournely répond (page 363,

in fin.) que ce pouvoir n'était pas celui d'ordonner les ministres de l'Eglise, mais seulement d'approuver et de confirmer, par leur suffrage, l'élection du peuple, sans attendre l'approbation des autres membres du clergé ; et il ajoute qu'il regarde comme faux ou altéré le canon 13 du concile d'Ancyre, où il aurait été dit : « *Non licere nec presbyteris civitatis ordinare sine litteris episcopi in unaquaque parochia ;* » et qu'on doit lire : « *Sed nec presbyteris civitatis sine litteris episcopi in unaquaque parochia aliquid agere :* » interprétation conforme à la discipline antique, laquelle interdisait aux prêtres l'exercice même de leur ministère en présence de l'évêque, sinon par ses ordres.

XXXV. On objecte, 2°, qu'Eugène IV, dans son décret adressé aux Arméniens, dit que l'évêque est le ministre ordinaire du sacrement de l'ordre ; d'où on conclut que les prêtres peuvent en être les ministres extraordinaires. On répond que, par ces paroles, le pape n'a point voulu affirmer que les prêtres pussent être les ministres extraordinaires de l'ordre.

XXXVI. On objecte, 3°, qu'Innocent VIII, en 1489, donna la faculté à l'abbé de Cîteaux de conférer le diaconat et le sous-diaconat à ses moines ; et Vasquez (in 3. p. s. Th., disp. 243, cap. IV) atteste qu'il a vu cette bulle, qui est conservée dans leur collége d'Alcala de Henarès. Mais l'existence de cette bulle a été mise en doute par Sylvius (*a*), Navarre et autres ; et Tournely (page 368) dit que nulle part on ne trouve un autre exemplaire de cette bulle, pas même dans le Bullaire ; de plus, que, dans la supplique de l'abbé, il n'est articulé aucune autre demande que celle de renouveler leur privilége de pouvoir ordonner leurs moines pour la première tonsure et les ordres mineurs : d'où il suit que tout le reste est faux ; d'autant plus que le concile de Trente (sess. XXIII, cap. X, *de Reform.*) défend aux abbés de conférer la première tonsure et les ordres mineurs à d'autres qu'à leurs moines.

a). *In suppl.* 3. *part.* S. *Thomæ*, q. 38, a. 1, c. 4, c'est-à-dire Sylvius, dans son commentaire sur saint Thomas, au lieu de compter saint Thomas, mort en 1274, parmi ceux qui ont révoqué en doute l'authenticité de cette bulle prétendue d'Innocent VIII, comme l'a fait l'éditeur italien : *di tal bulla dubitano san Tomaso, Silvio, etc.* (*Note de l'éditeur.*)

XXXVII. On oppose l'axiome : « Qui peut le plus, peut le moins [1] » Or, le prêtre peut consacrer l'Eucharistie; il peut remettre les péchés, qui sont choses plus grandes et plus élevées que l'ordre. Pourquoi donc ne pourrait-il pas ordonner? — Il faut ici distinguer : qui peut le plus, peut aussi le moins, dans le même genre ou le même ordre. Par exemple, qui peut absoudre de péchés plus graves, peut aussi absoudre d'autres plus légers; mais ce principe ne peut s'appliquer aux choses de genres différents : certainement c'est une chose plus considérable de remettre les péchés que de ressusciter les morts; et cependant les prêtres n'ont pas le pouvoir de ressusciter les morts. Et même, pour ne parler que de choses de même genre, le simple prêtre peut absoudre des péchés, mais non des péchés réservés (qui cependant peuvent être moins énormes que d'autres dont il peut absoudre).

XXXVIII. En outre, à la fin de ce même chapitre IV, le concile dit que, pour l'ordination des ministres sacrés, « ni le concours ou l'autorisation du peuple, ni celui de la puissance séculière, quelle qu'elle soit, ou du magistrat, n'est tellement requis, que sans cela l'ordination soit nulle; bien plus, le concile déclare que tous ceux qui se portent à exercer ces sortes de ministères sans avoir été appelés ou institués autrement que par le peuple, ou par la puissance ou le magistrat séculier, ou qui s'y ingèrent témérairement d'eux-mêmes, doivent être tenus non pour ministres de l'Eglise, mais pour des voleurs et des larrons entrés dans le bercail autrement que par la porte [2]. »

Il est certain qu'il n'est permis à personne de s'ingérer dans le ministère ecclésiastique sans y être appelé de Dieu. Or, cette vocation peut être ordinaire ou extraordinaire.

1. Qui potest majus, potest et minus.

2. Nec populi, nec cujusvis secularis potestatis, et magistratus consensum, sive vocationem, sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio : quin potius decernit, eos qui tantummodo a populo, aut secular potestate, ac magistratu vocati, et instituti, ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos habendos esse.

La vocation extraordinaire est celle qui est immédiatement ordonnée de Dieu, comme le fut celle de saint Paul ; l'ordinaire est celle que règlent les supérieurs chargés de gouverner l'Eglise, comme sont le pape et les évêques; d'où il suit que la religion enseignée par Luther et Calvin est certainement fausse, puisque ces soi-disant promulgateurs l'ont enseignée sans vocation ordinaire ni extraordinaire. Les luthériens veulent que l'on reçoive la vocation de ministre de la religion du suffrage du peuple et de l'autorité du magistrat. Mais leur erreur est palpable, puisque pour un tel ministère on doit être appelé de la même manière que les apôtres l'ont été par Jésus-Christ, qui leur donna mission de fonder son Eglise, sans attendre aucun consentement du peuple ou du magistrat. Nulle part on ne lit qu'un prêtre ait jamais été ordonné par un autre que par un évêque. Les Canons des apôtres attribués à saint Clément portent que le prêtre doit être ordonné par un évêque[1] Et saint Ambroise (in cap. III. ep. I. *ad Tim.*) s'exprime ainsi (*a*) : « Il n'est pas permis à l'inférieur d'ordonner son supérieur; car personne ne donne ce qu'il n'a pas[2] » C'est pour cela que Notre-Seigneur a dit à ses apôtres, en leur confiant la mission de propager la foi avec le pouvoir de consacrer les évêques et les prêtres: « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie[3]. »

XXXIX. Il est vrai que, dans les premiers temps, le peuple assistait à l'élection des ministres ; mais c'était là une concession purement gratuite, comme aujourd'hui encore quelques laïques jouissent du privilége de nommer ou de présenter à certains bénéfices ecclésiastiques; mais ils n'ont jamais eu le pouvoir d'instituer ou d'ordonner eux-mêmes. Aussi, quand le peuple assistait aux élections, il n'y faisait rien de plus que d'attester hautement la moralité des ordinands, selon ces paroles de l'Apôtre : « L'élu doit avoir en sa faveur le témoignage

1. Presbyter ab uno episcopo ordinetur.
2. Neque enim fas erat, ut inferior ordinet majorem; nemo enim tribuit quod non habet.
3. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (*Joan.*, XX, 21).
a). Il paraît douteux que ce commentaire soit de saint Ambroise.
(*Note de l'éditeur.*)

de ceux du dehors[1] » En effet, ce serait un désordre intolérable de voir les brebis instituer elles-mêmes leur pasteur.

Du célibat pratiqué dans l'Eglise par les clercs qui ont reçu les ordres majeurs.

XL. Luther et tous les novateurs improuvent l'Eglise, en ce qu'elle oblige au célibat ceux qui reçoivent les ordres majeurs. Ils soutiennent qu'il est impossible à des hommes sains d'observer le célibat sans un vrai miracle, et de là ils concluent que le mariage est nécessaire à tous, et que la continence obligée des ecclésiastiques est cause de mille désordres et de mille crimes. Mais, quoi qu'en disent ces nouveaux maîtres dans la foi, il n'en restera pas moins certain que le célibat est un état de perfection. Et si le calviniste Picenini demande comment on peut prouver que le célibat est plus parfait, nous le prouverons d'abord par le témoignage de saint Paul (I *Cor.*, VII, 2), qui conseille à tous ceux qui peuvent observer la continence d'embrasser l'état de célibat, comme il l'avait fait pour lui-même : « Je voudrais que vous fussiez tous comme moi-même[2] Quant à ceux qui ne sont pas mariés ou qui sont dans le veuvage, je leur déclare qu'il est avantageux pour eux de demeurer dans cet état, comme moi; si cependant ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient[3]. » Et puis il ajoute : « Etes-vous libre de tout engagement de mariage? Ne cherchez point à en contracter[4] » Puis encore au verset 35, il déclare de nouveau, que l'état conjugal est bon, mais que le célibat est meilleur[5] : » Celui donc, dit-il, qui marie sa fille, fait bien; celui qui ne la marie pas, fait mieux[4]. »

1. Oportet illum et testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt (I *Tim.*, III, 16).
2. Volo enim omnes vos esse sicut me ipsum (I *Cor.*, VII, 7). — 3. Dico autem non nuptis aut viduis, bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego : quod si se non continent nubant (*Ibid.*, 8 et 9).
4. Solutus es ab uxore? Noli quærere uxorem (*Ibid.*, 27).
5. Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; et qui non jungit, melius facit.

XLI. La raison elle-même suffit pour nous convaincre que l'état de célibat est plus parfait que celui de mariage. Le même apôtre dit que celui qui est engagé avec une femme ne peut faire moins que de s'occuper des choses du monde, et de s'appliquer à plaire à son épouse, et qu'ainsi son cœur se trouve partagé entre le monde et Dieu; au lieu que celui qui n'a point de femme n'est attentif qu'à plaire à Dieu, et ainsi son cœur n'est point partagé, mais est tout entier à Dieu[1] L'Apôtre termine en disant qu'il ne prétend obliger personne au célibat, mais qu'il le conseille à ceux qui désirent servir Dieu sans empêchement, avertissant par là que les gens mariés trouvent mille empêchements à servir Dieu comme ils le voudraient.

XLII. Si donc le célibat convient à tout séculier qui veut se donner entièrement à Dieu, et le servir sans empêchement, combien plus convient-il aux prêtres qui, par état, doivent être tout entiers à Dieu, et tout occupés des choses qui se rapportent à sa gloire! Les prêtres et les lévites de l'ancienne loi devaient, pendant l'année où ils servaient au temple, se tenir séparés de leurs femmes, et Dieu punit les fils d'Hélie pour avoir manqué à ce précepte : or, combien n'est-il pas plus juste que les prêtres de la nouvelle loi, dont le ministère a pour objet le sacrifice de l'agneau divin, se tiennent éloignés des femmes! Saint Paul voulait que les gens mariés eux-mêmes observassent la continence en certains temps, pour mieux vaquer à la prière[2]. Or, combien plus le prêtre doit-il être détaché des choses du monde pour vaquer au service de l'autel de la divine majesté, et s'occuper du prochain en prêchant, confessant, assistant les moribonds, toutes charges qui exigent des soins constants, et un état continuel d'entretien avec Dieu, sans quoi ces différents devoirs auraient de la peine à être remplis comme il faut. Saint François de Sales avait entrepris la conversion d'une vieille hérétique qui, après l'avoir fatigué de mille objections et diffi-

1. Qui sine uxore est sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est (*Ibid.*, 33).

2. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi (I *Cor.*, VII, 5).

cultés, en vint à lui exposer celle qui lui paraissait la plus grave, et c'était qu'elle ne pouvait concevoir pourquoi l'Eglise avait défendu le mariage aux ecclésiastiques. Le saint lui répondit : « Ma sœur, si j'eusse été marié, chargé d'une femme et de mes enfants, aurais-je pu passer si longtemps à écouter et à résoudre vos doutes et vos objections en si grand nombre ? Assurément non. » Ainsi lui fit-il comprendre pourquoi avait été prescrit le célibat des prêtres, et, à partir de là, elle n'eut plus rien à dire. Aussi l'Apôtre voulait que les évêques, les prêtres et même les diacres observassent la continence, comme il le déclara à Timothée : « Il faut que l'évêque soit irrépréhensible, qu'il n'ait épousé qu'une femme, qu'il soit sobre, prudent, grave et modeste [1], etc. » Et parlant des diacres, il dit de même : « Que les diacres soient pareillement pudiques [2], etc. »

XLIII. Dans l'Eglise grecque, l'usage a toujours été que les évêques s'abstiennent de contracter mariage, ou d'en user s'ils l'avaient antérieurement contracté. Quant aux prêtres, s'ils se trouvaient mariés avant d'entrer dans les ordres, on leur permet l'usage du mariage : mais ils ne pourraient point en contracter le lien, étant une fois ordonnés. Voilà pour l'Eglise grecque; mais, dans l'Eglise latine, jusqu'à nos jours, il n'a jamais été permis aux prêtres et aux diacres d'user même du mariage qu'ils auraient déjà contracté. Voici ce qu'écrit saint Clément, ou l'auteur des Canons des Apôtres, dans le canon 27 : « Parmi ceux qui n'étant point mariés sont admis dans le clergé, nous ne permettons qu'aux lecteurs et aux chantres de se marier s'ils le veulent [3]. » Par où l'on voit combien est faux ce qu'avance Picenini, que saint Pierre et tous les apôtres eurent et gardèrent avec eux des femmes, puisque saint Pierre est le seul qui en eut une, comme on le sait par ce qui est dit de sa belle-mère dans l'Evangile, et qu'étant devenu apôtre, il la quitta, comme nous

1. Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, ornatum, pudicum, etc. (Ibid., 8,)

2. Diaconos similiter pudicos, etc. (I *Tim.*, III, 2).

3. Innuptis, qui ad clerum provecti sunt, præcipimus ut solis lectoribus et cantoribus liceat, si voluerint, uxores ducere.

l'apprend Tertullien : « Je ne trouve que Pierre qui ait été marié, comme le prouve ce qui est dit de sa belle-mère ; quant aux autres, comme je ne trouve nulle part qu'ils aient été mariés, je dois en conclure, ou qu'ils étaient ennuques, ou qu'ils gardaient la continence [1] » Saint Jérôme accorde à Jovinien par abondance de droit, que les autres apôtres eurent de même des femmes ; mais il ajoute qu'après qu'ils eurent embrassé l'apostolat, ils renoncèrent à l'usage du mariage [2] La pratique constante de l'Eglise latine, comme l'affirme saint Jérôme, a toujours été qu'à l'exemple des apôtres, les évêques, les prêtres et les diacres fussent choisis parmi les vierges, ou du moins qu'ils observassent la continence, du moment où ils étaient élus [3]. Nous voyons encore que la continence fut prescrite par le deuxième concile de Carthage, au canon 2, où il est dit : « Tous sont d'avis que les évêques, les prêtres, les diacres, ou ceux qui administrent les sacrements, fidèles observateurs de la pudicité, s'abstiennent même de leurs propres femmes [4] » Ces paroles avaient été précédées de ces autres : « Afin que ce qu'ont enseigné les apôtres, et ce qu'a observé l'antiquité elle-même, nous le gardions, nous aussi [5]. » La même chose est clairement établie par le premier concile de Nicée (can. 13), où il est dit que les ecclésiastiques ne doivent point admettre de femmes dans leurs maisons, à l'exception de leurs mères, de leurs sœurs ou de leurs tantes [6] : donc les femmes étaient exclues. La même chose fut décidée par les

1. Petrum solum invenio maritum per socrum, cæteros, cum maritos non invenio, aut spadones intelligam necesse est, aut continentes (*Tert., de Monogam.*, cap., VIII).

2. Petrus, et cæteri apostoli, ut ei ex superfluo interim concedam, habuerunt quidem uxores, sed quas eo tempore acceperant, quo Evangelium nesciebant. Qui assumpti postea in apostolatum, reliquerunt officium conjugale.

3. Apostoli vel virgines fuerunt, vel post nuptias continentes; episcopi, presbyteri, diaconi, aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in æternum pudici (*S. Hieron., Apolog. pro libris contra Jovin., ad Pammach.*, in fin).

4. Omnibus placet ut episcopi, presbyteri, diaconi, vel qui sacramenta contrectant, pudicitiæ custodes, etiam ab uxoribus se abstineant.

5. Ut quod apostoli docuerunt, et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus.

6. Præter matrem, sororem, amitam.

conciles d'Aix-la-Chapelle, de Mayence et de Worms. Les Centuriateurs en ont donc imposé, lorsqu'ils ont avancé que l'usage du célibat avait été introduit un peu avant l'an 400, mais avec une grande résistance de la part du clergé, dont plusieurs membres se seraient montrés désobéissants.

XLIV Du reste, le célibat ecclésiastique se trouve encore confirmé par le pape Sirice [1], par Innocent Ier [2], et par saint Léon [3], comme aussi par les conciles de Turin, de Carthage, de Tours, de Tolède, et plusieurs autres qu'a cités le cardinal Gotti dans son livre de *La véritable Eglise*, etc. (tome II, art. 5, § 4, n. 14), et qui ont ordonné la continence aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Quant au sous-diaconnat, ce ne fut qu'à partir du douzième siècle, qu'il fut déclaré ordre sacré, et empêchement dirimant au mariage, par le premier concile de Latran, en 1123 (canon 21), et par le deuxième de Latran, en 1139 (canon 7). Picenini prétend que Polydore Virgile (lib. V, *de Rer. invent.*, in cap. IV) a témoigné que l'usage du mariage a continué pour les prêtres jusqu'au temps de Grégoire VII ; mais Polydore ne parlait dans le passage objecté que des prêtres de la synagogue, et Grégoire ne porta point sur ce sujet une loi nouvelle, mais il s'attacha à remettre en vigueur l'ancienne, comme l'affirme Lambert dans ses *Annales*, où, parlant de ce pontife, il dit : « Hildebrand avait prescrit aux prêtres de n'avoir point de femmes, ce qui est conforme aux règlements des anciens canons [4] » Le célibat des ecclésiastiques fut d'abord de conseil, puis de précepte;

XLV Picenini soutient hardiment que plusieurs anciens évêques eurent des femmes, et les gardèrent; et puis, de tout ce nombre d'évêques mariés, il n'en cite que deux, Grégoire de Nazianze et Démétrien. Il prétend que Grégoire le jeune était né de Grégoire l'ancien au temps de l'épiscopat de celui-ci; mais le cardinal Gotti, dans le tome III de *La véritable Eglise*, etc. (art. 5, § 3, p. 220), prouve par des documents certains, que saint Grégoire le fils ne pouvait avoir été engendré depuis l'é-

1. *Epist. ad Himer. Tarracon.* — 2. *Ep.* I, *ad Victric.*, — 3. *Ep. ad Anast.*
4. Hildebrandus decreverat, ut, secundum instituta antiquorum canonum, presbyteri uxores non habeant.

piscopat de son père, tandis que, de son côté, Piccnini ne donne aucune preuve, comme il aurait dû le faire, que Grégoire l'ancien ait eu un fils depuis son épiscopat, et il ne le prouve pas même de Démétrien. Et d'ailleurs, il est hors de doute que, dans ces temps-là, si quelquefois on élisait évêques des hommes mariés, ce n'était que sous condition qu'ils se sépareraient de leurs femmes après leur élévation à l'épiscopat ; et c'est ce que nous atteste saint Jérôme, qui, écrivant contre Vigilance, dit que les Eglises de l'Orient, de l'Egypte, comme du Siége apostolique, n'acceptaient pour évêques que des clercs qui fussent vierges, ou qui gardassent la continence [1] Il est vrai que l'Eglise a vu avec douleur, en Angleterre, au temps de la reine Elisabeth, beaucoup d'évêques prendre ou garder des femmes pendant leur épiscopat. Mais, comme l'écrit Sanderus (lib. III, de *Schism. anglic.*, pag. 403 et 404), à cette époque, on n'eût pas trouvé un homme honnête qui donnât sa fille à un évêque, pensant que de pareilles unions étaient plutôt un concubinage qu'un véritable mariage. Elisabeth elle-même, tout en favorisant le mariage de ses évêques, ne permettait pas à leurs femmes l'entrée de sa cour.

XLVI. Mais venons aux objections de nos adversaires. On oppose d'abord ce texte de la Genèse (I, 22.) : « Croissez et multipliez-vous. » Donc le mariage est commandé à tous. — On répond que ce ne fut pas là un précepte, mais une bénédiction pour la propagation de la race humaine, et même des animaux ; car une semblable bénédiction leur fut aussi adressée ; et si jamais ce fut un précepte pour les hommes, il fut borné au temps où le genre humain ne faisait encore que de commencer. Mais depuis lors, le précepte n'a plus obligé chaque homme en particulier, mais le genre humain en général ; autrement Elie, Jérémie, saint Jean-Baptiste, et tant d'autres qui s'abstinrent du mariage, auraient péché en cela, ce que nul ne se permettra de dire.

XLVII. 2e Objection. Mais, dit-on, les patriarches, hommes si

1. Orientis Ecclesiæ, Ægypti, aut Sedis apostolicæ, aut virgines clericos accipiunt, aut continentes.

2. Crescite et multiplicamini.

saints, et les prêtres de l'ancienne loi, étaient tous dans les liens du mariage. Si cet argument avait quelque valeur, on pourrait dire aussi qu'il serait loisible à nos prêtres d'avoir plusieurs femmes, puisque ces patriarches et ces prêtres anciens en avaient licitement plusieurs. Et, en effet, l'impie Bernardin Ochin raisonnait ainsi; mais quand il voulut propager cette erreur dans Genève, il en fut chassé par les habitants, comme blasphémateur. Dieu élut Abraham, Isaac, Jacob, et les autres descendants d'Abraham, pour propager la race dans laquelle devait s'incarner le Verbe divin, suivant la promesse de Dieu à Abraham : « Dans celui qui doit naître de votre race, seront bénies toutes les nations [1] » Jésus-Christ, au contraire, fit choix de ses apôtres non pour propager une race, mais pour propager la foi parmi les nations, au moyen de la prédication : « Allez enseigner toutes les nations [2].» Ainsi les patriarches seuls, non les apôtres, eurent besoin de femmes. De même aussi, pour parler des prêtres anciens, le Seigneur permit le mariage à Araon et aux lévites, parce qu'il voulait restreindre le sacerdoce à leur seule tribu, ce qui rendit nécessaire que les prêtres prissent des femmes pour perpétuer ce sacerdoce antique. Mais le sacerdoce de la loi nouvelle n'est point restreint à une race particulière ou à un seul peuple, et sous l'empire de cette loi ce n'est point la filiation qui donne le sacerdoce, mais la vocation divine.

XLVIII. En troisième lieu, on oppose ce que saint Paul écrivait à Timothée touchant les évêques et les diacres : « Il faut que l'évêque n'ait épousé qu'une femme [3], » — « que les diacres n'aient épousé qu'une femme [4]. » Mais ces textes de l'Apôtre ne sont pas un précepte fait aux évêques et aux diacres d'avoir une femme, mais seulement une interdiction de choisir aucun évêque ou diacre qui aurait eu plusieurs femmes et serait bigame. C'est ainsi que l'explique saint Jean-Chrysostome (hom. x, in 1. *ad Tim.*). Quand saint Paul veut que l'évêque soit marié

1. In semine tuo benedicentur omnes gentes (*Genes.*, XXII, 18).
2. Euntes docete omnes gentes (*Matth.*, XXVIII, 19).
3. Oportet episcopum esse unius uxoris virum (I *Tim.*, III, 3).
4. Diaconi sint unius uxoris viri (*Ibid.*, 12).

à une seule femme, il n'ordonne certes pas aux évêques d'être mariés [1] » Autrement, tant de saints évêques de l'antiquité qui gardèrent toujours la continence, ou n'auraient pas entendu le sens des paroles de l'Apôtre, ou auraient péché en ne s'y conformant pas. Saint Jérôme fait la même réponse à Jovinien, qui opposait ce même texte de saint Paul ; et le saint observe que l'Apôtre ne dit pas d'élire pour évêque celui qui aurait une femme et ferait des enfants, mais celui qui n'aurait jamais eu qu'une femme, qui n'en aurait jamais eu, et non qui en aurait encore [2] » Notez *non habeat*, « et non qui en aurait encore. » Et saint Chrysostome (in I *Tim.* c. III, et in c. I) fait la même remarque, savoir que, bien que ces évêques ou diacres aient pu avoir une femme, chacun d'eux devait s'en séparer après son ordination.

XLIX. On oppose, en quatrième lieu, un autre texte de saint Paul, où on lit, que « ceux-là enseignent une doctrine diabolique, qui interdisent le mariage [3]. » Mais cela s'entend de ceux qui prétendent astreindre de force les laïques au célibat, ce qui ne peut s'appliquer au cas de ceux qui spontanément ont embrassé l'état ecclésiastique. Mais, dit Picenini, si l'Apôtre dit que le mariage est honorable dans tous [4], comment peut-il ne pas l'être dans un évêque, un prêtre ou un diacre ? — On répond que l'évêque, le prêtre ou le diacre devant être entièrement occupés d'esprit et de cœur aux choses de Dieu et de l'Eglise, dont ils sont les ministres sacrés, le mariage ne saurait leur convenir, vu les distractions qu'entraînent à leur suite l'amour d'une femme, le soin des enfants, l'entretien de la famille. C'est donc avec sagesse que l'Eglise a défendu le mariage à ses ecclésiastiques, qui ont volontairement embrassé leur état.

L. Cinquièmement, on oppose cet autre texte de saint Paul « Est-ce que nous ne sommes pas maîtres de mener à notre suite

1. Non hoc veluti sanciens dicit, quasi non liceat absque uxore episcopum fieri.

2. Non dicit. Eligatur episcopus, qui unam habeat uxorem, et filios faciat, sed qui unam habuerit uxorem, unius uxoris virum; qui unam uxorem habuerit, non habeat (*Lib.* I *adv. Jovinian.*, in cap. III).

3. Doctrinam dæmoniorum... prohibentium nubere (I *Tim.*, IV, 1 et 3).

4. Honorabile connubium in omnibus (*Hebr.*, XIII, 4).

une femme en qualité de sœur, comme le font les autres apôtres, les frères du Seigneur et Céphas[1] ? » Ainsi, dit-on, Pierre et les autres apôtres pouvaient mener avec eux leurs femmes. — Mais l'Apôtre ne dit pas : *Mulierem conjugem*, *vel uxorem*, « une femme en qualité d'épouse, » mais *mulierem sororem*, « une femme en qualité de sœur. » Ces sœurs étaient de pieuses femmes, qui accompagnaient les apôtres, et leur préparaient leurs aliments, comme l'indique le verset précédent : « Est-ce qu'il ne nous est pas permis de manger et de boire[2] ? » C'est ainsi que ce texte est expliqué par saint Chrysostome, Théodoret, Théophylacte et saint Augustin (*de Op. monach.* n. 4 et 5), ainsi que par Tertullien, qui l'a expliqué de même avant tous les autres : « Il ne dit pas que les apôtres menaient avec eux des femmes qui fussent leurs épouses, mais simplement des femmes, qui les servaient dans les mêmes conditions que d'autres, avant elles, avaient servi Notre-Seigneur[3]. » Clément d'Alexandrie écrit de même que les apôtres menaient avec eux non des épouses, mais des sœurs[4]. Et saint Jérôme : « Il est évident que, par ces femmes, il faut entendre non des épouses, mais des personnes qui les aidaient de leurs biens[5] » Et il répond à Jovinien qui lui opposait ce texte de saint Paul : « Le mot *sorores* fait voir que ces femmes étaient leurs sœurs spirituelles, et non leurs épouses. » Outre ces divers textes, Picenini oppose encore le canon *Omnino*, dist. XXXI, où Léon IX dit qu'il n'est pas permis à un évêque, à un prêtre, à un diacre, à un sous-diacre, de négliger le soin de sa femme par intérêt de religion : mais il ne

1. Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi, sicut et cæteri apostoli, et fratres Domini, et Cephas ?
2. Numquid non habemus potestatem manducandi et bibendi ?
3. Non uxores demonstrat ab apostolis circumductas... sed simpliciter mulieres, qui illis eodem instituto quo et Dominum comitantes, ministrabant.
4. Non ut uxores, sed ut sorores circumducebant mulieres (l. III. *Stromat*).
5. Perspicuum est non uxores intelligi, sed eas, quæ de sua substantia ministrabant (*Libr.* I *contra Jovinian.*).
6. Id quod additur, *sorores*, tollit conjuges et ostendit eas germanas in spiritu fuisse, non conjuges (*Ibid.*).
7. Non licere episcopo, presbytero, diacono, subdiacono propriam uxorem causa religionis abjicere a cura sua.

fait pas attention que ces paroles ne vont pas du tout à leur but ; car le pontife ajoute immédiatement : « c'est-à-dire qu'il devra faire en sorte que rien ne lui manque pour la nourriture et le vêtement, mais sans avoir avec elle pour cela aucun commerce charnel. [1] » Et le pontife conclut ainsi, en parlant du texte de saint Paul cité plus haut : « Remarquez bien qu'il ne dit pas: Est-ce que nous ne sommes pas les maîtres d'embrasser une femme? mais il dit : « de mener avec nous une sœur, » en lui procurant les moyens de vivre des fruits de la prédication, sans qu'il y eût toutefois entre eux aucun acte conjugal [2] »

LI. On objecte, sixièmement, que dans le canon 3 du premier concile de Nicée, il fut dit que nul ne devait se séparer de sa femme, et qu'on laissa la liberté à chacun (*a*) de se marier, en se bornant à défendre, par ce même canon, l'abus d'avoir chez soi des femmes étrangères [3] » Mais le cardinal Gotti, dans le tome IV, page 222, nº 10, invoque le témoignage de Socrate et de Sozomène, d'après lesquels les Pères du concile permirent aux évêques, aux prêtres, aux diacres, de garder les femmes qu'ils avaient déjà (comme on le permet aux Grecs), mais non d'en prendre depuis leur ordination, comme le veulent les adversaires, en s'appuyant de l'exemple de Paphnuce. Du reste, le cardinal Baronius regarde comme suspecte l'histoire de Paphnuce, et avec raison : car, dans le susdit canon 3 du même concile, on ne trouve rien de déterminé en faveur de femmes d'évêques ; mais on y défend aux ecclésiastiques, évêques, ou prêtres, ou diacres, d'avoir chez eux d'autres femmes que leur mère, leur sœur et leur tante [4].

1. Scilicet ut ei victum et vestitum largiatur, non ut cum illa, ex more, carnaliter jaceat.

2. Vide inspiciens, quia non dixit : Numquid non habemus potestatem sororem mulierem amplectendi, sed circumducendi, scilicet ut de mercede prædicationis sustentarentur ab eis ; nec tamen foret deinceps inter eos carnale conjugium.

3. Non licere episcopo, presbytero, diacono, subintroductam habere mulierem.

4. Interdixit per omnia magna synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono, nec alcui omnino qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, vel eas tantum personas, quæ suspicionem effugiunt.

a) Au lieu de *ciascun*, l'édition italienne porte *Pannuzio*, et plus loin : *dall*

§ II. Du vœu de continence.

LII. Luther improuve ce vœu comme téméraire, les hommes, selon lui, ne pouvant absolument l'observer ; et de là il attaque l'Eglise qui, dans tous les siècles, ou a commandé, ou a, du moins, approuvé la continence dans ses ministres. Les plus grands saints qui ont brillé dans l'Eglise, sont ceux qui ont fait partie du clergé, ou d'un ordre religieux, et ont observé le vœu de chasteté. Picenin dit que la nature nous appelle au port du mariage : et il dit bien, dans le sens de la nature charnelle et animale, mais non dans celui de la nature raisonnable et sage. Il serait sans doute téméraire, celui qui se confierait dans ses propres forces pour garder un tel vœu ; mais non celui qui, avec l'Apôtre, dirait, en se confiant en Dieu : « Je puis tout en celui qui me fortifie [1]. »

LIII. Nos ecclésiastiques et nos religieux, en faisant ce vœu, n'ont pas la présomption de l'accomplir par leurs propres forces ; mais ils ne se lassent point de prier humblement la divine bonté, qui les a appelés à faire ce vœu, de leur prêter le secours nécessaire pour persévérer dans une exacte continence ; et Dieu ne les laisse pas manquer du secours nécessaire pour lui rester fidèles. Le concile de Trente (sess. XXIV, can. 9) condamne ceux qui disent que tous peuvent contracter mariage, du moment où l'on ne se sent pas posséder la chasteté, quand même on en aurait fait vœu, puisque Dieu ne refuse point ce don à ceux qui le lui demandent avec les dispositions requises, et qu'il ne souffre point que nous soyons tentés au-dessus de nos forces [2] Ainsi, le Seigneur ne manquant jamais à donner

esempio di Pannuzio. Socrate et Sozomène disent eux-mêmes, au contraire, que Paphnuce avait toujours vécu et voulait toujours vivre dans un état de parfaite virginité. (*Note de l'éditeur.*)

1. Omnia possum in eo qui me confortat (*Phil.*, IV, 13).

2. Si quis dixerit posse omnes contrahere matrimonium qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum : anathema sit ; cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari.

la grâce de persévérance à qui la lui demande avec sincérité, si quelque ecclésiastique vient à faillir à son vœu, la faute en est toute à lui. Les novateurs veulent que le maintien de ce vœu soit une chose impossible, et soutiennent qu'il est contraire à l'ordre de Dieu. Mais alors, tant de saints que nous honorons aujourd'hui sur les autels, et qui ont fait un tel vœu, ont donc transgressé les ordres célestes? Et si le célibat est contraire à l'ordre divin, comment saint Paul a-t-il pu dire qu'il valait mieux que le mariage ; ou que celui qui marie sa fille fait bien, mais que celui qui ne la marie pas fait mieux[1] ? Comment cet apôtre pouvait-il conseiller aux veuves de ne pas se remarier, et dire qu'en cela il parlait suivant l'esprit de Dieu[2]? Ce n'est donc pas une témérité que de faire vœu de continence, quand on se confie en Dieu, et qu'on observe ainsi le conseil de l'Apôtre ; c'est bien plutôt une témérité, et une grande témérité, que d'improuver ceux qui suivent ce conseil, exalté non-seulement par saint Paul, mais par le Sauveur lui-même, lorsqu'il a dit : « Et il y des eunuques qui se sont faits eux-mêmes eunuques, en vue d'obtenir le royaume des cieux[3] »

LIV Mais comment l'Eglise peut-elle défendre le mariage? L'Eglise ne le défend pas aux personnes libres ; elle dit avec l'Apôtre : « Qu'elle épouse qui elle voudra, pourvu que ce soit dans le Seigneur[4] » Pour celui, au contraire, qui, volontairement, s'est lié par le vœu de chasteté, l'Eglise lui commande de le garder, et le châtie avec justice s'il y manque. Personne n'est tenu à faire des vœux; mais si quelqu'un prend un tel engagement envers Dieu, le Seigneur exige qu'il lui tienne sa promesse : « Si vous avez fait un vœu à Dieu, ne différez point de vous en acquitter : car la promesse infidèle et imprudente

1. Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam bene facit, et qui non jungit, melius facit (I *Cor.*, VII, 38).

2. Beatior autem erit, si sic permanserit, secundum meum consilium ; puto autem quod et ego spiritum Dei habeam (*Ibid.*, 40).

3. Et sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum (*Matth.*, XIX, 12).

4. Cui vult, nubat, tantum in Domino (I *Cor.*, VII, 39).

lui déplaît; mais accomplissez tous les vœux que vous avez faits [1] »

§ III. Notions sur les anciennes coutumes en ce qui concerne le sacrement de l'ordre.

LV Dans les premiers temps de l'Eglise, il n'y avait que des évêques, des prêtres et des diacres. Plus tard, dans le concile de Rome, sous le pape Sylvestre, il est fait aussi mention de sous-diacres, d'acolytes, d'exorcistes, de lecteurs, de portiers et de gardiens des martyrs. En Afrique, au lieu de gardiens, il y avait l'ordre des psalmistes ou chantres. Ces ordres étaient plus ou moins nombreux, suivant les lieux et les temps. Les Grecs n'eurent que des évêques, des prêtres, des diacres, des sous-diacres et des lecteurs, comme on le voit dans saint Denis (c. v). Du reste, on peut dire que tous les ordres mineurs sont d'institution divine, puisque Jésus-Christ, en donnant à ses apôtres la mission d'établir son Eglise, leur donna en même temps le pouvoir d'instituer les ministres qui paraîtraient nécessaires à la célébration et à la dignité des saints mystères. Le sous-diaconat, jusqu'au douzième siècle, ne fut pas ordre sacré, puisque dans le concile de Bénévent, en 1091, il est dit que la prêtrise et le diaconat sont les seuls ordres sacrés, et que Pierre le Chantre, qui mourut en 1197, écrit (lib. *de Verb. mirif.*) que le sous-diaconat venait d'être récemment déclaré sacré. Les Grecs ordonnent les sous-diacres et les lecteurs avec l'imposition des mains. Wiclef, Luther et Calvin ne font de dictinction d'ordres entre les clercs et les laïques, qu'à la volonté des supérieurs.

LVI. Anciennement on n'ordonnait que le nombre de ministres précisément nécessaire au service des églises ou de l'évêque, en sorte que chacun n'était pas plus tôt ordonné qu'il était mis en fonction de sa charge. Les ordinations sans emploi furent prohibées par le concile de Chalcédoine. Cette disci-

1. Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim et infidelis et stulta promissio; sed quodcumque voveris, redde (*Eccles.*, v, 3).

pline resta en vigueur jusqu'au onzième siècle. Et le concile de Trente (sess. XXIII, *de Ref.*, cap. XVI), considérant que la discipline s'était relâchée sur ce point, statua que nul ne serait ordonné sans bénéfice et que ce ne serait qu'en cas de nécessité ou d'utilité pour l'Eglise, que quelques-uns pourraient être ordonnés à titre de patrimoine. Anciennement, pour les prêtres, on exigeait trente ans, vingt-cinq pour les diacres, et pour les évêques cinquante, conformément aux Constitutions apostoliques (lib. II, c. I); mais, pour les évêques, l'âge fut ensuite réduit à trente ans.

LVII. Quant aux interstices à garder entre les ordres, d'après ce que rapporte le P Martène (lib. I, cap. VIII, art. 3), le pape Zosime régla que celui qui, dès l'enfance, aurait été attaché au service de l'Eglise, resterait au grade de lecteur jusqu'à l'âge de vingt ans au moins; qu'ensuite celui qui serait entré plus tard au service de l'Eglise resterait cinq ans lecteur ou exorciste, quatre ans encore acolyte ou sous-diacre, et qu'il pourrait alors recevoir le diaconat, dans lequel il resterait encore cinq ans, après lesquels seulement il pourrait être élevé au sacerdoce, si l'évêque l'en jugeait digne. Cependant la nécessité du service religieux, même dans les anciens temps, faisait abréger le délai des promotions, surtout quand on entrait dans le clergé après avoir mené la vie monastique, comme l'écrit le pape Gélase (epist. IX, cap. I). Anciennement même, on ne faisait pas de difficultés d'élever à la prêtrise, sans qu'ils eussent été diacres, ceux qui se distinguaient par un grand mérite, d'après la croyance que les ordres supérieurs contenaient virtuellement les inférieurs; et ce fut ainsi spécialement que saint Cyprien et saint Augustin furent ordonnés prêtres. Quant au temps fixé pour les ordinations, le pape Gélase décréta (epist. IX, cap. XI) que les ordinations des prêtres et des diacres ne pourraient se faire que dans les jeûnes du quatrième, du sixième et du dixième mois, et, en outre, au commencement du carême et dans la semaine de la mi-carême, le samedi au soir. La même chose fut décidée dans le concile de Rome sous le pape Zacharie.

LVIII. La tradition des instruments accompagnée de la for-

mule : *Accipe potestatem*, etc., ne datait pas de plus de cinq cents ans, d'après le P Morin (*de ordin. exerc.* IV, c. II), à l'époque où celui-ci vivait, et le même auteur (ex. VII, c. II) dit que l'imposition des mains qui se fait après la communion de la messe avec la formule : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., est plus récente encore que la tradition des instruments. Morin écrit aussi (ex. III, c. I) qu'aucun rituel antérieur au neuvième siècle ne fait mention des instruments avec lesquels on ordonne aujourd'hui les prêtres et les diacres, mais seulement de l'imposition des mains.

XXIV[e] SESSION

Du sacrement de mariage.

I. Avant d'en venir à dresser les canons touchant ce sacrement, le concile voulut, dans une courte explication, exposer la vraie doctrine de la manière suivante : « Le premier père du genre humain, inspiré du Saint-Esprit, a déclaré l'indissolubilité, et la perpétuité du lien congugal par ces paroles : « C'est ici l'os de mes os et la chair de ma chair... C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair [1] » Mais que ce lien ne puisse exister qu'entre deux, c'est ce que Notre-Seigneur nous a enseigné plus clairement encore, lorsque, après avoir rapporté ces dernières paroles comme proférées par Dieu lui-même, il a ajouté : « Ainsi donc ils ne seront plus deux, mais une même chair [2], » et qu'il a confirmé, dans les termes suivants, l'indissolubilité de ce lien, déjà déclarée par Adam : « Que l'homme se garde donc bien de séparer ce que Dieu a uni [3] »

II. « Quant à la grâce destinée à perfectionner cet ordre naturel et à confirmer l'indissolubilité de cette union, en même temps qu'à sanctifier les époux, c'est Jésus-Christ lui-même, auteur et consommateur des sacrements, qui nous l'a méritée par sa passion, ce que l'Apôtre exprime fort bien dans ce passage : « Epoux, aimez vous épouses, comme Jésus-Christ a aimé son Eglise et s'est livré lui-même pour elle [4] ; » ajoutant aussitôt

1. Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea... quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una (*Gen.*, II, 23).

2. Itaque jam non sunt duo, sed una caro (*Matth.*, XIX; *Marc.*, X).

3. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet (*Matth.*, XIX, 6).

4. Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea.

« Ceci est un grand sacrement, je le dis en Jésus-Christ et en son Eglise [1] »

III. « Ainsi le mariage contracté sous l'empire de la loi évangélique l'emportant en excellence sur les mariages des temps anciens, à cause de la grâce que Jésus-Christ y a attachée, c'est avec raison, que les saints Pères, les conciles et la tradition de toute l'Eglise l'ont toujours envisagé comme un des sacrements de la loi nouvelle, quoi qu'en disent les novateurs, qui non-seulement ont mal parlé de ce sacrement, mais, selon leur coutume, et encore abusant de l'Evangile pour ouvrir la porte à une licence toute charnelle, ont dit et écrit, au grand détriment des fidèles, bien des choses contraires à la croyance de l'Eglise catholique et à la coutume suivie religieusement depuis le temps des apôtres. C'est pourquoi le concile, voulant opposer une digue à leur témérité, a jugé à propos de foudroyer leurs erreurs par les anathèmes suivants. »

IV Dans le canon 1, il est dit : « Si quelqu'un ose dire que le mariage n'est pas un des sept sacrements de la loi nouvelle, véritable et proprement dit, institué par Jésus-Christ Notre-Seigneur, mais qu'il a été inventé dans l'Eglise par les hommes, et qu'il ne confère pas la grâce : qu'il soit anathème [2]. »

V. Les anciens hérétiques condamnaient le mariage comme mauvais et digne de blâme ; mais Dieu lui-même, dès le commencement du monde, l'a déclaré bon et louable, par ces paroles : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide qui lui ressemble [3]. » Et cette même vérité a été confirmée par l'Apôtre, en ces termes : « Celui qui marie sa fille fait bien [4]. » Luther et Calvin, avec leurs sectateurs, ne nient pas que le mariage ait été institué de Dieu ; mais ils nient qu'il soit un

1. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (*Ephes.*, v, 32).

2. Si quis dixerit matrimonium non esse verum et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre : anathema sit.

3. Dixit quoque Dominus Deus : Non est bonum hominem esse solum ; faciamus illi adjutorium simile sibi (*Gen.*, II, 18).

4. Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit (I *Cor.*, VII, 38).

sacrement. Launois, au contraire, dans son traité *De regia in matr. pot.* (par. I, a. 2, c. XI), donne dans l'excès opposé, en s'efforçant de prouver que, même avant Jésus-Christ, et sous la loi de nature, le mariage était un sacrement. Erreur, car si les anciens ont donné le nom de sacrement au mariage, ils l'ont ainsi appelé improprement, en tant que le mariage est pris pour une chose spirituelle, ou qui importe aux intérêts spirituels. Il n'est pas douteux que le mariage, indissoluble en tant que contrat naturel, tire son origine de la loi naturelle elle-même ; puisque, par le mariage, la propagation de la race humaine est favorisée et l'éducation des enfants mieux assurée ; aussi la fornication est-elle condamnée par la loi même naturelle. Or, tout ce qui tient à la nature se rapporte à Dieu, auteur et de la nature et du mariage : « L'homme, dit Adam, quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair [1] » Aussi le concile de Trente (sess. XXIV, sub initio) a-t-il dit : « Par ces paroles, notre premier père, mû par l'Esprit-Saint, a proclamé la perpétuité et l'indissolubilité du lien conjugal [2] » Et c'est là ce qui motivait le reproche que Jésus-Christ faisait aux pharisiens, qui lui demandaient s'il était permis de répudier sa femme : « N'avez-vous pas lu que celui qui créa l'homme au commencement, créa un homme et une femme, et qu'il dit : Pour cette raison, l'homme quittera son père[3] ? etc. » comme nous venons de le rapporter ; et puis il ajouta : « Que l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a uni[4]. » Mais tout cela ne fait pas que le mariage ait été, comme le prétend Launois, un sacrement avant l'Evangile.

VI. De leur côté, les novateurs se trompent aussi (comme nous l'avons dit) en refusant au mariage la qualité de sacrement. Il suffit, pour établir cette qualité, de voir qu'il possède

1. Relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una (*Gen.*, II, 24).

2. Quibus verbis perpetuum et indissolubilem esse matrimonii nexum primus parens, divini Spiritus instinctu, pronuntiavit.

3. Non legistis... dimittet homo patrem ? etc.

4. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet (*Matth.*, XIX, 4).

tout ce qui constitue les vrais sacrements, savoir : 1° qu'il s'y trouve un signe sensible d'une chose sacrée ; 2° qu'il ait été institué par Jésus-Christ ; 3° qu'il y soit attaché la promesse de la grâce. Or, 1° il y a, dans le mariage, un signe sensible qui est le consentement exprès des époux ; et que ce signe soit symbole d'une chose surnaturelle, c'est ce que nous témoigne saint Paul par ces paroles : « C'est là un grand sacrement, je le dis en Jésus-Christ et en son Eglise [1] » Luther et Calvin objectent ici que le mot *sacrement*, en grec, signifie seulement mystère ou chose secrète. Mais Bellarmin répond avec raison (*de Matr.*, cap. I, controv. 1.) que dans l'endroit cité le mariage est démontré sacrement non pas seulement par ce mot de *sacrement*, mais par toute la contexture du passage, qui fait voir que le mariage n'est pas seulement le signe d'un contrat naturel, mais aussi d'une chose sacrée, puisque l'Apôtre ajoute immédiatement : « Je le dis en Jésus-Christ et en son Eglise [2] : » paroles qui démontrent clairement que le mariage n'est point un simple mystère, mais un vrai symbole d'une chose sacrée. Bellarmin fait ensuite cette réflexion fort juste, que, pour cela, l'Apôtre, à la suite des paroles : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair [3], » ajoute aussitôt : « C'est là un grand sacrement, je le dis en Jésus-Christ et en son Eglise [4]. » Le pronom *hoc* se rapporte nécessairement à ce qui précède : *Relinquet homo*, etc. Saint Paul dit *sacramentum hoc*, c'est-à-dire l'abandon par l'homme de son père et de sa mère pour vivre avec son épouse, *magnum est*. Et pourquoi grand? Parce qu'un tel sacrement représente l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Mais, dit Erasme, quel grand mystère y a-t-il à dire qu'un homme s'unit à une femme? Bellarmin répond que le mystère

1. Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo et Ecclesia (*Ephes.*, v, 32).

2. Ego autem dico in Christo et in Ecclesia.

3. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.

4. Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia (*Ephes.*, v, 31 et 32).

ne consiste pas dans l'union charnelle des époux, mais dans la qualité de cette union d'être indissoluble, ce qui est précisément la raison qui fait qu'elle représente l'union perpétuelle de Jésus-Christ avec son Eglise.

VII. Tout cela nous est de même enseigné par les saints Pères. Il est dit, dans le commentaire attribué à saint Ambroise : « Un grand mystère nous est signifié par cette union de l'homme et de la femme [1] » Saint Jérôme écrit, sur ce même passage : « L'Apôtre, par une interprétation allégorique, applique ces paroles à Jésus-Christ et à l'Eglise, en sorte que Jésus-Christ est figuré d'avance par Adam, et l'Eglise dans la personne d'Eve [2]. » Et ici s'appliquent ces paroles de saint Grégoire de Nazianze : « Ce passage, je le sais, est plein d'ineffables mystères, et demanderait pour interprète un esprit divin : en attendant, je crois devoir, dans la mesure de ma faible intelligence, l'entendre de Jésus-Christ et de l'Eglise [3] » Donc il fait consister, comme l'observe Bellarmin, ce grand mystère, dont parle saint Paul, dans le mariage lui-même, en tant que celui-ci représente l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise [4] » De même saint Jean-Chrysostome [5] reconnaissait l'existence d'un grand mystère dans le mariage. De plus, le pape Luce III déclarait, il y a plus de quatre cents ans (près de sept cents), que ne pas reconnaître dans le mariage un véritable sacrement, ce serait penser contrairement à ce que pense l'Eglise [6]. On trouvera le même langage dans saint Justin [7], Clément d'Alexandrie [8], saint Ambroise [9], et saint Augustin, dont voici les paroles [10] : « Le

1. Mysterii sacramentum grande in unitate viri ac femina esse significat (*in Epist. ad Ephes.*, v, 31-32).

2. Idipsum per allegoriam in Christo interpretatur et Ecclesia, ut Adam Christum et Eva præfiguraret Ecclesiam (*in eumd. loc*).

3. Scio quia locus iste inenarrabilibus plenus sit sacramentis, et divinum cor quærat interpretis; ego autem pro pusillanimitate sensus mei in Christo interim illud et in Ecclesia intelligendum puto.

4. Proinde magnum mysterium, de quo Paulus loquitur, in ipso conjugio ponit, quatenus Christi et Ecclesiæ conjunctionem repræsentet.

5. *In Epist. ad Ephes.*, hom. xx. — 6. *In Conc. Veron*, an. 1184. — 7. *In Dial. cum Tryph.* — 8. *Strom.*, lib. III. — 9. *De Abrah.*, lib. I, c. VII. — 10. *De Nupt. et conc.*, c. x.

sacrement des noces est recommandé aux fidèles engagés dans cet état; c'est pourquoi l'Apôtre a dit : Maris, aimez vos épouses. » Et, dans un autre endroit [1], il dit : « Dans l'Eglise, ce n'est pas seulement le lien du mariage qui est remarquable, mais aussi le sacrement. »

Calvin (*Instit.*, liv. IV, c. XIX, n. 24) objecte que personne avant saint Grégoire n'a vu le mariage traité de sacrement; et Chemnitz va jusqu'à dire qu'avant saint Augustin, aucun des Pères ne lui en a seulement attribué le nom, pris même dans son acception la plus large. Mais ils se trompent : car saint Léon Ier, qui vivait cent cinquante ans avant saint Grégoire (*a*), appelle le mariage un sacrement, et saint Chrysostome, qui fut antérieur même à saint Augustin (hom. XX, *in ep. ad. Ephes.*), dit qu' « il y a un grand mystère (*b*) renfermé dans l'indissolubilité de l'union de l'homme et de la femme [2]. » Saint Ambroise, qui précéda saint Augustin et saint Chrysostome, disait, dans son livre sur Abraham : « Celui qui commet un adultère pèche contre Dieu, dont il viole la loi et anéantit la grâce ; et, en péchant contre Dieu, il cesse de participer à la bénédiction d'un sacrement céleste [3]. » Le pape saint Syrice (ep. IX, cap. IV) parle de même, et condamne comme sacrilége l'action de contracter un nouveau mariage du vivant du premier conjoint. La même chose est enseignée par le pape Innocent Ier (ep. IX, *ad Prob.*) et par saint Cyrille (lib. II *in Joann.*, cap. XXII). Nous savons encore que le mariage a été reconnu comme sacrement par le concile de Constance (sess. XV), par celui de Florence,

1. *De Fid. et operib.*, c. VII.

2. Mysterium magnum esse in conjugio insolubili viri et feminæ.

3. Qui sic egerit, peccat in Deum, cujus legem violat, et gratiam solvit; et ideo quia in Deum peccat, sacramenti cœlestis amittit consortium (*De Abraham*, lib. I c. VII).

a). L'édition italienne, sans dire un mot de Calvin, commet cet énorme anachronisme : *San Leone I, il quale fù di* 150 *anni anteriore a S. Agostino*. Nous rétablissons ici ce qui doit être la vraie leçon, en nous aidant de Bellarmin (*De matrim.*, lib. I, c. III).

b). Le mot *sacrement* se rend en grec par μυστήριον.

(*Notes de l'éditeur.*)

dans le décret d'Eugène IV aux Arméniens et par le concile de Trente (sess. XXIV, sub initio), où il est dit que c'est avec raison que les saints Pères, les conciles et la tradition de l'Eglise universelle ont toujours envisagé le mariage, comme un des sacrements de la loi nouvelle [1]. » Et c'est là effectivement la plus forte preuve que le mariage est un sacrement, à savoir le consentement et l'autorité de l'Eglise universelle, tant grecque que latine.

IX. Ainsi donc on ne peut nier : 1° qu'il y ait dans le mariage un signe sensible figurant une chose sacrée. En second lieu, on ne peut nier non plus que le mariage ait été institué par Jésus-Christ, et élevé à la dignité de sacrement, soit quand le Sauveur assista aux noces de Cana et les bénit, soit quand il rappela le mariage à l'état primitif d'Adam, par ces paroles : « L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair [2]; » et qu'il ajouta : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [3]. »

X. Troisièmement, on ne peut douter qu'au mariage soit attachée une promesse de grâce. Cela se déduit de ce que dit l'Apôtre : « (La femme) se sauvera par les enfants qu'elle mettra au monde, en demeurant dans la foi, dans la charité, dans la sainteté et dans une vie bien réglée [4] : » tous dons qui sont les fruits de la grâce du sacrement. La promesse de la grâce se déduit, en outre, de la déclaration qu'a faite Notre-Seigneur de l'indissolubilité du mariage, dans le même chapitre déjà cité de saint Matthieu : « Je vous dis que quiconque renvoie sa femme pour d'autres causes que pour crime de fornication, et en épouse une autre, commet un adultère [5] » On ne peut, en effet, sup-

1. Merito inter novæ legis sacramenta annumerandum sanctissimi Patres nostri, concilia, et universalis Ecclesiæ traditio semper docuerunt.

2. Dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.

3. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet (*Matth.*, XIX, 5 et 6).

4. Salvabitur per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione, et sanctificatione, cum sobrietate (I *Tim.*, II, 15).

5. Dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit mœchatur (XIX, 9).

poser que le Seigneur ait établi l'indissolubilité du mariage, sans y attacher sa grâce, puisque, sans le secours divin, il serait impossible aux forces humaines d'observer cette indissolubilité. Disons en outre, que, sans la grâce, le mariage ne serait pas un remède contre la concupiscence, puisque, par lui-même, il servirait plutôt à l'enflammer qu'à l'éteindre. Aussi le concile de Trente (sess. XXIV, sub initio) a-t-il dit que Jésus-Christ, l'auteur des sacrements, nous a mérité, par sa passion, la grâce destinée à perfectionner cet amour naturel et à confirmer l'indissolubilité de cette union [1], » conformément à l'exhortation qu'en fait l'Apôtre par ces paroles : « Epoux, aimez vos épouses, comme Jésus-Christ a aimé l'Eglise [2] » Et puis, le concile ajoute : « Ainsi, le mariage contracté sous l'empire de la loi évangélique, l'emportant en excellence sur les mariages des temps anciens, à cause de la grâce qui y est attachée, c'est avec raison, etc. [3]. »

XI. Dans le canon II, il est dit : « Si quelqu'un ose dire qu'il est permis aux chrétiens d'avoir en même temps plusieurs femmes, et que cela n'est défendu par aucune loi divine : qu'il soit anathème [4] » La polygamie est de deux sortes : elle est successive, ou simultanée. La successive est licite, comme l'Apôtre le déclare : « Je dis à ceux qui ne sont pas mariés ou qui sont dans le veuvage, qu'il est avantageux pour eux de demeurer dans cet état, comme j'y suis moi-même ; que s'ils ne peuvent garder le continence, qu'ils se marient : il vaut mieux se marier que de brûler (du feu impur) [5]. » Paroles où l'on voit que

1. Quæ naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret.

2. Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam (*Ephes.*, V, 25).

3. Cum igitur matrimonium, in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia præstet; merito inter novæ legis sacramenta annumerandum, etc.

4. Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum : anathema sit.

5. Dico autem non nuptis et viduis : bonum est illis si sic permaneant sicut ego; quod si non se continent, nubant; melius est enim nubere, quam uri (I *Cor.*, VII, 8 et 9).

l'Apôtre conseille à ceux qui ne sont pas mariés de se passer du mariage, mais sans le leur défendre. Au contraire, la polygamie simultanée, qui consiste à avoir à la fois deux (ou plusieurs) femmes ou maris, est absolument prohibée par la loi nouvelle, comme étant opposée même à la loi naturelle. Luther dit, dans son explication de la *Genèse*, au chapitre XVI, et il est suivi en ce point par les anabaptistes, que l'Eglise, vu l'exemple des patriarches, ne peut condamner la pluralité des femmes ; mais Jésus-Christ a dit le contraire dans saint Matthieu : « Moi, je vous dis que quiconque renvoie son épouse autrement que pour cause de fornication, et en épouse une autre, se rend coupable d'adultère[1]. » Et plus haut, dans le même chapitre XIX, v. 3, les pharisiens lui ayant demandé s'il était permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce fût[2], » Notre-Seigneur leur répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui a fait l'homme au commencement, a créé un homme et une femme, et qu'il a dit : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair[2] ? Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni[3]. » Or, si un homme s'unissait à plusieurs femmes, *non esset una caro*, selon l'explication uniforme que donnent les saints Pères cités par Bellarmin (cap. X, *de Matrim.*). On ne nie point que les patriarches et les autres Juifs aient eu plusieurs femmes, et qu'ils l'aient fait légitimement, comme l'atteste le *Deutéronome* (XXI, 15). Mais, Dieu le leur permit alors par dispense, d'après les circonstances qui convenaient à ces premiers temps, comme le dit saint Augustin (*de Doctr. christ.*, lib. III, c. XVII). Aussi, voyons-nous que Dieu dit à Abraham qu'il eût à suivre les conseils de Sara, son épouse :

1. Dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur.

2. Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa ?

3. Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit : Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ ? Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.

« Ecoutez sa voix[1] ; » et Sara lui persuada de prendre aussi pour femme Agar, sa servante. Mais, dira-t-on, si la polygamie simultanée est opposée même à la loi naturelle, comment pouvait-elle être permise aux patriarches ? On répond que la polygamie est opposée aux fins secondaires du mariage, mais non à la principale, qui est la propagation de l'espèce, et qu'il convenait de considérer surtout au temps des Juifs, comme nous l'avons dit avec saint Augustin.

XII. Il n'est pas vrai ensuite que les patriarches eussent une seule épouse, et que leurs autres femmes ne fussent que des concubines, uniquement destinées à procurer un grand nombre d'enfants. Tournely (*de Martr.* qu. v, p. 528, in fine) répond que s'il en eût été ainsi, ils auraient violé le lit conjugal. Mais ils avaient des femmes de deux ordres : du premier, était une épouse unique, épousée avec solennité, et dont les fils recueillaient seuls l'héritage paternel ; puis appartenaient au second ordre les femmes épousées d'une manière toute privée, et leurs enfants n'entraient point en partage de l'hérédité, mais seulement recevaient des secours ou dons particuliers de leur père, comme il est dit d'Abraham « qu'il donna tout ce qu'il possédait à Isaac, en même temps qu'il distribua des cadeaux aux enfants de ses concubines[2] » Ces secondes femmes étaient appelées tantôt concubines, et tantôt épouses, comme on le voit d'Agar, de Cetura, de Bala et de Zelfa, secondes femmes, soit d'Abraham, soit de Jacob (*a*). Et Dieu lui-même dit à David : « Je vous ai mis entre les mains les femmes de votre seigneur[3] » Du reste, comme il a été dit, la loi évangélique a totalement interdit d'avoir plusieurs femmes. Malgré tout cela, Luther (à qui se joignirent ensuite Mélanchthon et Bucer) osa donner permission, par un rescrit formel (rapporté par Bossuet dans son *Histoire des variations des Eglises protestantes*, etc.), à Philippe,

1. Audi vocem ejus (*Gen.*, XXI, 12).
2. Dedit Abraham cuncta, quæ possidebat, Isaac : filiis autem concubinarum largitus est munera (*Genes.*, XXV, 6).
3. Dedi uxores domini tui in sinum tuum (II *Reg.*, XII, 8).
a). L'édition italienne dit simplement *di Abraamo*. (*Note de l'éditeur.*)

landgrave de Hesse, de se marier avec une seconde femme, du vivant de la première, ce qui certainement est contre le droit divin positif, et comme nous le croyons aussi, contre le droit naturel, bien que Juénin le mette en question (*de Matr.*, tom. VII, p. 459 in fine, au mot *Quæres*).

Le canon 3 porte : « Si quelqu'il dit qu'il n'y a que les degrés de parenté et d'alliance marqués dans le Lévitique qui puissent empêcher de contracter mariage, ou le rompre, même quand il est contracté, et que l'Eglise ne peut pas donner dispense en quelques-uns de ces degrés, ou établir un plus grand nombre de degrés qui empêchent ou rompent le mariage : qu'il soit anathème [1] »

XIV Et ensuite la canon 4 : « Si quelqu'un dit que l'Eglise n a pas pu établir certains empêchements qui rompent le mariage, ou qu'elle s'est trompée en les établissant : qu'il soit anathème [2] »

XV Fra Paolo, discourant sur ces deux canons, fait l'objection suivante : « Mais si le contrat du mariage est un sacrement antérieurement à l'Evangile et à l'Eglise, comme l'Eglise ne peut altérer un sacrement, elle ne peut non plus altérer ce contrat (*a*). »

XVI. Nous répondons à cette objection : « Premièrement, il n'est pas vrai qu'avant l'Evangile le mariage ait été un sacrement. Tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, et parmi eux le mariage. Il est certain ensuite que, dans le mariage, le contrat est par sa nature distinct du sacrement ; en sorte qu'à proprement parler, le contrat peut exister sans le sacrement,

1. Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum ; nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant, et dirimant : anathema sit.

2. Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse : anathema sit.

a). Il ne faut pas donner ici et dans ce qui suit au mot *contrat* son sens vulgaire français. On doit entendre par là la convention humaine et matérielle de se prendre l'un et l'autre pour époux.

(Note des premiers traducteurs.)

bien que l'Eglise ne le permette, ni l'ait jamais permis. Il est vrai aussi que le pouvoir de l'Eglise ne s'étend pas jusqu'à pouvoir altérer les sacrements; mais elle peut bien altérer le contrat en y admettant certaines conditions ou restrictions, et par là empêcher que le contrat ne soit sacrement, comme il l'était auparavant; et alors elle ne change pas la matière du consentement, mais elle rend les futurs époux inhabiles à contracter mariage. Ainsi, l'Eglise peut imposer des lois et déterminer quelle sorte de contrat peut légitimement constituer le mariage. D'où il suit, comme conséquence nécessaire, que, comme elle peut établir des empêchements prohibitifs ou même dirimants, comme le dit le concile, non pas *de jure divino,* mais seulement *de jure humano*, elle peut aussi relever, par dispense, de ces empêchements. (Voyez Juénin, *de Matrim.*, p. 469, in princ., et p. 471, v. *Quœres*.)

XVII. Dans le canon 5, on lit : « Si quelqu'un dit que le mariage peut être dissous pour cause d'hérésie, de cohabitation fâcheuse, ou d'absence affectée de l'un des époux : qu'il soit anathème [1] »

XVIII. Le lien du mariage est, de droit naturel, indissoluble et entre les fidèles et entre les infidèles, comme Dieu l'a fait connaître à Adam : « L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme. et ils seront deux dans une même chair [2] » Comme nous l'avons dit plus haut, celui qui contracte deux unions simultanées ne fait plus une seule chair, mais, au contraire, il la divise. Il y a cette différence entre le mariage des fidèles et celui des infidèles, que ce dernier peut être rompu dans le cas où, l'un des époux se convertissant, l'un ne veut plus cohabiter, ou n'y consent « que pour blasphémer le nom de Dieu [3], » ou qu'il cherche à faire pécher son conjoint. Dans ces trois cas (qui sont notés dans le chapitre

1. Si quis dixerit, propter hæresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonium : anathema sit.

2. Relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una (*Genes.*, II, 23).

3. Sed non sine blasphemia divini nominis.

Quanto, 7, *De divort.*), l'époux fidèle peut contracter mariage avec une autre personne également fidèle, comme on peut l'inférer de ces paroles de l'Apôtre : « Si une femme fidèle a un mari infidèle, et que celui-ci consente à demeurer avec elle, il ne faut pas qu'elle le quitte. Si l'infidèle la laisse, qu'elle le laisse aussi ; car une sœur, pas plus qu'un frère, n'est voué à la servitude en des cas semblables [1] » Du reste, en cas de conversion des deux époux, leur mariage subsiste, et reste indissoluble, comme le déclare Innocent III (in cap. *Gaudemus* VIII, eodem tit. *de Divort.*) par ces paroles : « L'effet du baptême n'est pas de rompre les unions, mais de remettre les péchés [2]. » Par conséquent, le mariage contracté entre fidèles ne se rompt jamais, quand même l'un des époux embrasserait l'hérésie ou l'infidélité, comme il a été dit plus haut dans le canon 5, puisque, outre la loi naturelle dictée de Dieu à Adam, il y a la loi divine positive imposée par Jésus-Christ en ces termes : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [3], » et de plus rappelée par saint Paul (I *Cor.*, VII, 39). Le mariage avec les hérétiques est valide, mais il n'est point permis aujourd'hui, à moins que le pape n'accorde une dispense à ce sujet en vue du bien commun, comme il y en a eu plusieurs exemples (voyez Tournely, *de Matrim.*, p. 500). Quant à savoir si le mariage contracté dans les formes, mais non consommé, peut être dissous, c'est ce qu'on dira dans le canon suivant.

XIX. Dieu permit aux Juifs la répudiation même qui emporte la dissolution du lien, à la différence du divorce qui n'entraîne que la séparation de corps, comme cela se prouve par le *Deutéronome* (XXIV, 1), où on lit que les Juifs pouvaient, « en donnant un écrit, » *dato libello*, prendre une autre femme, et renvoyer de la maison la première : « Si un homme, ayant épousé une femme et ayant vécu avec elle, en conçoit ensuite du dé-

1. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat..... Quod si infidelis discedit, discedat ; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi (I *Cor.*, VII, 13 et 15).
2. Per baptismum, non solvuntur conjugia, sed dimittuntur crimina.
3. Quod Deus conjunxit, homo non separet (*Marc.*, X, 4).

goût à cause de quelque défaut honteux, il en fera un écrit de divorce ; et, l'ayant mis entre les mains de cette femme, il la renverra hors de sa maison[1] » Et dans ce cas, la femme répudiée pouvait se marier à un autre. (Voyez Tournely, *de Matr. compend.*, p. 436, prob. 2). Juénin ajoute (tom. VII, *de Matrim.*, art. 2, concl. 1, p. 461), qu'il était bien permis aux Juifs de prendre une autre femme, mais qu'ils péchaient, « si, après avoir pris plusieurs femmes, ils leur refusaient la communauté de lit et de demeure[2]. » Des répudiations de cette espèce ont été réprouvées par Jésus-Christ dans la loi nouvelle. Les pharisiens ayant adressé deux questions à Notre-Seigneur : la première, si le mari pouvait chasser sa femme de son lit ; la seconde, s'il pouvait en épouser une autre, Jésus-Christ répondit à la première question, qu'il était permis de se séparer de sa femme pour cause d'adultère ; et, sur la seconde, qu'il n'était point permis de reprendre une autre femme du vivant de la première : « Moi, je vous dis que quiconque renvoie sa femme pour autre cause que pour fornication, et en épouse une autre, commet un adultère[3].» Et remarquons ici que ces mots « pour d'autres causes que pour cause de fornication[4] » doivent se joindre au membre de phrase précédent, c'est-à-dire que celui-là pèche, qui se sépare de sa femme[5], mais non au membre suivant[6], en ce sens qu'il soit licite, *ob fornicationem,* de prendre une autre femme, parce qu'en agissant ainsi, il se rend coupable d'adultère[7], *mœchatur*. Les pharisiens lui ayant répliqué : « Pourquoi donc Moïse a-t-il fait une loi de donner à la femme un libelle de répudiation et de la renvoyer ainsi[8] ? » Le Sei-

1. Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos ejus, propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manus illius, et dimittet eam de domo sua.
2. Si ductas uxores dimitterent a domo et thoro.
3. Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam dixerit, mœchatur (*Matth.*, XIX, 9).
4. Nisi ob fornicationem.
5. Quicumque dimiserit uxorem suam.
6. Nisi ob fornicationem.
7. Et aliam duxerit.
8. Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii et dimittere ?

gneur leur répondit : « C'est que Moïse vous a donné cette permission de renvoyer vos femmes à cause de la dureté de vos cœurs ; mais il n'en a point été ainsi dans le principe[1] » Ainsi, dans la loi nouvelle, plus parfaite que l'ancienne, Jésus-Christ prohibe la répudiation, et ramène le mariage à son premier état.

XX. Au canon 6, on lit : « Si quelqu'un dit que le mariage contracté dans les formes, mais non consommé, n'est pas dissous par la profession solennelle de religion de l'un des deux époux : qu'il soit anathème[2]. » Si le mariage des infidèles, contracté même dans les formes, peut être rompu à leur volonté, il n'en est pas de même de celui des fidèles, parce que le baptême lui imprime la force d'un lien perpétuel et indissoluble, sauf le cas où l'un des conjoints fait profession religieuse, car alors le mariage se trouve dissous. Mais comment cela peut-il être, si le mariage entre fidèles est indissoluble? On répond que dans ce cas il est rompu, non par une volonté humaine quelconque, mais par la volonté de Dieu, qui dispense alors par égard pour la perfection de l'état religieux. En conséquence, l'Eglise accorde aux conjoints deux mois pour délibérer s'ils veulent réellement entrer en religion, et pendant ce délai, ils ne sont point tenus de consommer le mariage. Ensuite, qu'absolument parlant, le Pape puisse rompre par dispense un mariage contracté dans les formes, les uns le nient, mais un plus grand nombre de graves auteurs l'affirment, comme Bellarmin, Cajétan, Navarre, Sanchez, les docteurs de Salamanque et d'autres, alléguant que le Pape, comme vicaire de Jésus-Christ, peut bien dispenser en des choses qui, bien qu'elles soient de droit divin, ont pour origine une volonté humaine, pourvu toutefois qu'il y ait pour le faire une cause grave et importante. Et cela, parce que, dit avec raison le P. Pichler, bien que, en se mariant, on donne droit sur son corps à son

1. Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras : ab initio autem non fuit sic (*Matth.*, XIX, 7 et 8).

2. Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi : anathema sit.

époux, le mariage, néanmoins, consiste principalement dans l'union des volontés et dans le lien qui attache à jamais deux âmes l'une à l'autre, plutôt que dans l'usage matériel du mariage, qui en est seulement la conséquence[1] Et saint Thomas le confirme en ces termes : « Cette union est un lien qui lie les époux, sinon effectivement, du moins formellement. [2]» De là vient que la bienheureuse Vierge resta toujours vierge, et fut néanmoins véritablement la femme de saint Joseph, comme le Seigneur lui-même le déclara à ce saint : « Joseph, fils de David, ne craignez point de prendre Marie pour votre épouse[3]. » Et saint Augustin dit, à propos de ce texte : « Elle est appelée épouse, en conséquence de l'engagement de mariage qu'elle avait pris tout d'abord, mais sans en être venue ni devoir jamais en venir à l'acte matériel[4].» Juénin dit cependant (t. XII, *de Matr.*, p. 458, quær. 3), que le contrat de mariage doit avoir pour objet, au moins indirectement, la génération des enfants, puisque chaque contractant donne droit à l'autre sur son propre corps pour atteindre cette fin, et consent ainsi indirectement à ce qu'il use de son droit pour la génération ; et il ajoute que Marie ne contracta son union avec saint Joseph, que parce qu'elle savait par révélation divine que le saint n'userait jamais d'un tel droit ; que saint Thomas croit, pour la même raison, que la bienheureuse Vierge fit son vœu de chasteté plutôt après qu'avant son mariage.

XXI. Mais revenons au canon 6, rapporté plus haut. Fra Paolo affirme que plusieurs témoignèrent leur étonnement de voir établir comme article de foi que le mariage non consommé pouvait être rompu pour cause de profession solennelle ; la-

1. Matrimonium consistit in consensu mutuo, dato jure ad actus conjugales ; unde copula actualis est tantum aliquid consequens, et usus dati juris.

2. Conjunctio illa vinculum est quo conjuges ligantur formaliter, non effective (*Suppl.*, q. 44, a. 1, ad 1).

3. Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam (*Matth.*, I, 20).

4. Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus.

quelle solennité, dit-il, est seulement d'institution ecclésiastique, d'après Boniface VIII. Mais saint Thomas répondrait avec plusieurs autres doctes théologiens que la solennité du vœu religieux est d'institution ecclésiastique en ce qui regarde les rites, mais qu'elle est divine, si l'on considère l'objet du vœu, puisqu'elle consacre immuablement l'homme à Dieu, et, en conséquence, le dégage du lien d'un mariage qui n'est pas encore consommé. Le cardinal Bellarmin distingue fort bien la différence qu'il y a entre le vœu simple de chasteté et le vœu solennel qui rompt le mariage. La simple promesse oblige sans doute, mais elle ne transfère pas le droit de propriété à celui à qui on promet : et, en effet, si quelqu'un promet quelque chose à un ami et la donne ensuite à un autre, il pèche, mais la chose ainsi donnée appartient à celui qui l'a reçue. Et par là se trouve réfutée l'erreur de Luther, qui taxait de nullité le mariage contracté par quelqu'un qui aurait été fiancé d'abord avec une autre personne; car les fiançailles constituent une simple promesse et ne transfèrent pas à la partie avec laquelle on est fiancé le droit sur sa personne. Par le vœu solennel, le religieux change d'état, en se consacrant lui-même à Dieu et à l'Eglise, laquelle peut ensuite le contraindre à l'observation de son vœu, même en justice, effet que ne produit pas une simple promesse. C'est ce que déclare Alexandre III dans le troisième concile de Latran, où se lisent ces paroles : « Même après avoir consenti en toutes règles par des paroles de présent, il est permis à chacun des époux d'entrer de préférence dans un monastère; pourvu qu'il n'y ait eu entre les deux aucun commerce charnel; et si l'autre ne veut pas garder la continence, il semble qu'il lui est permis de convoler à des secondes noces. » La même chose est déclarée par Innocent III (cap. *ex parte, de Convers. conjug.*) et par Grégoire le Grand (causa 26, qu. 2, can. *Decreta*), et plus au long par Boniface VIII (cap. un. *de Voto, in sexto*) où, bien que

1. Post consensum illum legitimum de præsenti datum licitum est alteri monasterium eligere..... dummodo inter eos carnis commixtio non intervenerit : et alteri si servare noluerit continentiam, licitum esse videtur, ut ad secunda vota transire possit.

le pontife dise que « la solennité du vœu n'est que de droit ecclésiastique[1], » cela doit s'entendre, comme nous l'avons expliqué plus haut avec saint Thomas et autres, quant aux rites de la solennité, non quant à l'essence et à l'effet du vœu solennel, qui consacre immuablement la personne à Dieu : et cela est confirmé par les exemples de plusieurs saints. Voyez Tournely, page 545, verset 2 *Probatur*, qui, ensuite, à la page 546, *Quæres* 1, demande *quo jure*, de quel droit, cela est ainsi ; et il répond que cela n'est point une conséquence de la loi naturelle, ni non plus uniquement de la loi ecclésiastique, comme de sa source primitive ; mais l'effet d'une loi divine positive établie en faveur de la profession religieuse : et, par conséquent, on doit croire la chose fondée sur la tradition, en vertu de cette règle de saint Augustin communément admise, qu'une pratique observée de tout temps dans l'Eglise entière, sans avoir été établie par les conciles, est regardée, avec beaucoup de raison, comme d'institution apostolique[2].

XXII. Dans le canon 7, on dit : « Si quelqu'un ose dire que l'Eglise se trompe, lorsqu'elle enseigne, comme elle l'a fait jusqu'ici, conformément à la doctrine de l'Evangile et des apôtres, que le lien du mariage ne peut pas être dissous par l'adultère de l'un des époux, tellement que ni l'un ni l'autre, pas même celui des deux qui est innocent de l'adultère, ne peut contracter mariage du vivant de la partie conjointe, en sorte que ce serait se rendre soi-même coupable d'adultère, que de contracter un autre mariage du vivant de la partie adultère, n'importe que ce soit l'homme, ou que ce soit la femme : si quelqu'un, disons-nous, ose dire que l'Eglise se trompe en quelqu'un de ces points, qu'il soit anathème[3] »

1 Quod voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa.

2. Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.

3. Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi ; et utrumque, vel etiam innocentem qui causam alduterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere ; mœcharique eum qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quæ, dimisso adultero, alii nupserit : anathema sit.

XXIII. Quelques-uns ont émis cette opinion erronée, que, par l'adultère de l'un des conjoints, le lien même du mariage se trouve rompu; ce qu'ils infèrent de ces paroles de Jésus-Christ : « Quiconque renvoie sa femme pour autre cause que pour fornication, et en épouse une autre, commet un adultère [1]. » Launoy, dans son traité (*de Reg. in matrim. pot.*, p. 452), cherche audacieusement à prouver que tous ceux qui ont écrit jusqu'au concile de Trente avaient soutenu que ces paroles : *nisi ob fornicationem*, signifiaient que le mariage était rompu par l'adultère. Mais Tournely (*de Matr.*, p. 541) dit que Launoy, ici, comme dans plusieurs autres de ses propositions, doit certainement être repris et censuré [2]. Il est dit, dans saint Marc (x, 11) : « Quiconque renvoie sa femme et en prend une autre commet un adultère [3]; » et, dans saint Luc, on lit de même : « Tout homme qui renvoie sa femme et en prend une autre se rend coupable d'adultère [4]. » Ces propositions sont générales, et n'admettent pas d'exception, comme le remarque saint Augustin (*de Adult.*, lib. I, cap. IX), et elles confirment pleinement l'explication que nous avons donnée plus haut des paroles de l'Evangile de saint Matthieu, *nisi ob fornicationem*, qu'on doit rapporter au *dimiserit* qui précède, et non au *duxerit* qui suit, c'est-à-dire que le mari, pour cause d'adultère de sa femme, peut la chasser de son lit par le divorce (*a*), mais non en prendre une autre, comme si le lien était rompu. Saint Paul a dit de même : « Quant à ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement : Que la femme ne se sépare point d'avec son mari [5] » Et, au verset 39 : « La femme est liée à la

1. Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur (*Matth.*, XIX, 9).

2. Profecto castigandus et censura notandus est.

3. Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit.

4. Omnis qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit, mœchatur (XVI, 13).

5. Iis autem qui matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere (I *Cor.*, VII, 10).

a). Ce mot n'a point ici le sens des lois françaises : c'est la séparation du corps. (*Note des premiers traducteurs.*)

loi du mariage, tant que son mari est vivant[1] » D'où saint Augustin tire cette conclusion : « Une femme ne commence à être l'épouse d'un second mari, que quand le premier est mort[2] » Et le concile de Trente, dans le susdit canon 3, condamne ceux qui disent que le lien conjugal peut être rompu pour cause d'adultère[3] Launoy prétend que ce canon regarde la discipline et non le dogme; mais Tournely lui répond (p. 541) que dans ce canon 7, il est dit que l'Eglise a toujours enseigné et enseigne encore, conformément à la doctrine de l'Evangile et des apôtres, que le lien du mariage peut être dissous[4]. L'erreur fait antithèse au dogme, comme l'abus à la discipline; donc, en disant que l'Eglise ne se trompe pas en enseignant cela, le concile déclare implicitement que cette doctrine regarde le dogme.

XXIV. Dans le canon 8, il est dit : « Si quelqu'un ose dire que l'Eglise se trompe, lorsqu'elle déclare que des époux peuvent, pour grand nombre de causes, être séparés de lit ou de cohabitation, qu'il soit anathème[5] »

XXV Les justes causes qu'il peut y avoir d'opérer le divorce sont au nombre de quatre. La première est l'apostasie de la foi, selon l'Apôtre : « Fuyez celui qui est hérétique, après l'avoir repris une et deux fois[6] » La seconde est le cas où l'époux ne veut cohabiter que pour faire outrage au Créateur, ou en portant son épouse à pécher avec lui[7], comme il est dit au chapitre *Quanto*, *de divort.* La troisième est l'adultère de l'un des conjoints, comme on le voit dans saint Matthieu : « Quiconque

1. Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit.
2. Nullius viri posterioris mulier esse incipit, nisi prioris esse desierit (lib. II, *de Adult.*, cap. v).
3. Propter adulterium vinculum posse dissolvi.
4. Docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium vinculum non posse dissolvi.
5. Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges, quoad torum, seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus fieri posse decernit : anathema sit.
6. Hæreticum hominem, post unam et secundam correptionem, devita (*Ad Tit.*, III, 10).
7. Nolit cohabitare sine injuria Creatoris, vel pervertendo ad peccatum.

renvoie sa femme, pour autre cause que pour fornication, se rend coupable d'adultère [1] » La quatrième, enfin, résulterait des sévices qui mettraient la vie en danger Chemnitz réprouve le divorce en trois cas, quelque juste qu'en soit la cause ; mais il faudrait qu'il pût trouver une autorité pour appuyer son opinion : car l'Ecriture, les Pères et tous les théologiens y sont contraires.

XXVI. Dans le canon 9, il est dit : « Si quelqu'un dit que les clercs engagés dans les ordres sacrés, ou les réguliers qui ont fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage, et qu'une fois contracté, ce mariage est valide, nonobstant la loi de l'Eglise ou le vœu qu'ils ont fait, et que dire le contraire, c'est condamner le mariage, et qne tous ceux qui ne se sentent pas avoir le don de chasteté peuvent toujours se marier, quand même ils auraient fait vœu du contraire : qu'il soit anathème, puisque Dieu ne refuse point ce don à ceux qui le lui demandent comme il faut, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces [2] »

XXVII. Fra Paolo se récrie contre ces dernières paroles, et il objecte témérairement que l'Evangile dit que Dieu ne donne point la chasteté à tous, et que saint Paul exhorte ceux qui n'étaient pas capables de la conserver à se prémunir par le mariage, et non à la demander à Dieu, ce qui serait plus facile, si cette demande devait être infailliblement exaucée. Que de faussetés en peu de paroles ! Premièrement, le concile ne parle pas des séculiers qui, lorsqu'ils ne se sentent pas appelés au célibat, sont justement invités par l'Apôtre à se marier, pour éviter leur dam-

1. Quicumque uxorem dimiserit, nisi ob fornicationem, mœchatur (*Matth.*, XIX, 6).

2, Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto : et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum : anathema sit : cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari.

nation [1] Mais il parle des ecclésiastiques promus aux ordres sacrés, et des religieux, qui ont volontairement fait vœu de chasteté. En second lieu, le concile ne parle pas du don de chasteté accordé actuellement à quelqu'un par une grâce efficace, qui, d'ailleurs, n'est pas donnée à tous; mais il parle de l'effet de la prière, au moyen de laquelle on obtient la force d'observer le vœu, quoi qu'en ait pu dire Luther, qui excusait quiconque violait son vœu, du moment où l'on ne sentait pas en soi la grâce nécessaire pour le garder. C'est pourquoi le concile dit que celui qui est tenté de pécher contre la chasteté doit s'adresser à Dieu, qui ne permet pas alors qu'on soit tenté au-dessus de ses forces. D'ailleurs, Fra Paolo est ici en opposition de sentiment avec tous les Pères et les divines Ecritures, qui, en cent endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous exhortent à recourir à Dieu dans nos besoins, nous promettant que la prière humble et persévérante est toujours exaucée. Ce qui est dit à la fin de ce canon est tout à fait conforme à ce que le concile avait déclaré dans la sixième session, chapitre XI : « Dieu ne commande point l'impossible, mais, en nous faisant ses commandements, il nous avertit de faire ce que nous pouvons, et de nous adresser à lui pour ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide pour que nous puissions le faire [2]. »

XXVIII. Quant à l'inconvenance qu'il y aurait à ce que les ministres de l'Eglise fussent engagés dans le mariage, et aux justes motifs que l'Eglise a eus d'obliger ceux qui sont dans les ordres à garder la continence, j'en ai dit assez précédemment, sur la fin de la vingt-troisième session précédente, et à propos du sacrement de l'ordre.

XXIX. Dans le canon 10, il est dit : « Si quelqu'un dit que l'état de mariage doit être préféré à celui de virginité ou de célibat, et que ce n'est pas quelque chose de meilleurs ou de plus heu-

1. Quod si non se continent, nubant; melius est enim nubere quam uri (I *Cor.*, VII, 9).

2. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.

reux de demeurer dans la virginité ou dans le célibat, que de se marier, qu'il soit anathème[1] »

XXX. Celui qui avancerait des propositions semblables à celles qu'on voit anathématisées dans ce canon, se mettrait en opposition directe avec l'Apôtre, qui a dit : « Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux[2]. » Et encore : « Celui qui s'en tiendra à mon conseil de ne point s'engager dans le mariage, en sera plus heureux. » Et il contredirait le Sauveur lui-même, qui a dit : « Il y a des eunuques qui se sont faits eux-mêmes tels en vue du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne[3]. »

XXXI. Dans le canon 11, on lit : « Si quelqu'un dit que la prohibition de la solennité des noces en certains temps de l'année est une superstition tyrannique qui a pour origine les superstitions païennes ; ou condamne les bénédictions et les autres cérémonies que l'Eglise y pratique : qu'il soit anathème[4]. »

XXXII. Et, dans le canon 12, le concile dit : « Si quelqu'un ose dire que les causes matrimoniales ne regardent pas les juges ecclésiastiques : qu'il soit anathème[5]. » Le cardinal Bellarmin distingue : les causes matrimoniales purement civiles, et où il n'est question que de la succession des biens, des dots ou de l'hérédité, regardent les tribunaux civils ; mais les causes qui touchent au contrat de mariage lui-même (*a*), comme sont celles

1. Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cælibatus ; et non esse melius et beatius manere in virginitate, aut cælibatu quam jungi matrimonio ; anathema sit.

2. Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit ; et qui non jungit, melius facit... Beatior autem erit, si sic manserit, secundum meum consilium.

3. Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum. Qui potest capere, capiat (*Matth.*, XIX, 12).

4. Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam ; aut benedictiones et alias cæremonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit : anathema sit.

5. Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos : anathema sit.

a). Voir la note plus haut sur le sens du mot *contrat*. C'est le mariage lui-même dans son essence. (*Note des premiers traducteurs.*)

où il est question de sa validité, des empêchements, des degrés de consanguinité ou d'affinité, regardent les tribunaux ecclésiastique, parce que le contrat de mariage n'étant point séparé du sacrement, ou plutôt en étant le fond même, dès lors ces sortes de causes sont toutes spirituelles, puisque statuer sur la validité du contrat, c'est statuer sur celle du sacrement.

XXXIII. Le concile passe ensuite à la formation du décret de réforme touchant le mariage, et qui contient dix chapitres. Dans le chapitre I, il déclare que les mariages clandestins, faits avant le concile, avec le seul consentement des contractants, sans la présence du curé et des autres témoins, sont validement contractés et de véritables mariages ; et qu'il en était de même des mariages contractés par des fils de famille sans le consentement de leurs parents. Il prescrit ensuite qu'à l'avenir, avant tout contrat de mariage, on en fasse trois annonces publiques, pour voir s'il s'y trouve quelque empêchement, que le mariage soit contracté devant deux ou trois témoins, et que le curé, après avoir reçu le consentement des époux, dise : « Je vous unis en mariage au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [1] ; » ou qu'il se serve d'autres expressions, suivant le rite usité dans chaque pays. Il donne ensuite aux ordinaires la faculté de dispenser pour de justes causes des publications dont il vient d'être parlé. Quant à ceux qui tenteraient de contracter hors de la présence du curé et de deux ou trois autres témoins, le concile déclare leur mariage invalide, et eux-mêmes inhabiles à contracter à l'avenir. Dans ce même chapitre, sont également prescrites d'autres choses de moindre importance, et qu'on peut lire dans ce qui suit.

XXXIV « Quoiqu'il ne faille pas douter que les mariages clandestins, contractés du consentement libre et volontaire des parties, soient valides et de véritables mariages, tant que l'Eglise ne les a pas rendus nuls, et qu'il faille condamner, par conséquent, comme le concile les condamne avec

1. Ego vos in matrimonium conjungo, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.

anathème, ceux qui nient que de tels mariages soient vrais et valides, et qui soutiennent faussement que les mariages contractés par les enfants de famille sans le consentement de leurs parents sont nuls, et que les pères et mères peuvent les valider comme les annuler : la sainte Eglise, néanmoins, les a toujours eus en horreur, et les a toujours défendus pour de très-justes raisons. Mais le saint concile, s'apercevant que toutes ces défenses ne servaient plus de rien, maintenant que le monde est si rebelle et si désobéissant, et considérant la suite des péchés énormes qui naissent de ces mariages clandestins, et particulièrement l'état misérable de damnation où vivent ceux qui, ayant quitté la première femme qu'ils avaient épousée clandestinement, en épousent publiquement une autre, et passent leur vie avec cette dernière dans un adultère continuel, auquel mal l'Eglise, qui ne juge point des choses secrètes et cachées, ne peut apporter de remède, si elle n'a recours à quelques moyens plus efficaces : pour ce sujet, s'attachent à suivre les traces du sacré concile de Latran, célébré sous Innocent III, le saint concile ordonne qu'à l'avenir, avant qu'un mariage soit contracté, le propre curé des parties contractantes annoncera trois fois publiquement dans l'Eglise, pendant la messe solennelle, par trois jours de fêtes consécutifs, les noms de ceux qui doivent contracter ensemble; et qu'après les publications ainsi faites, s'il n'y a point d'opposition légitime, on procédera à la célébration du mariage en face de l'Eglise, où le curé, après avoir interrogé l'époux et l'épouse, et après avoir reconnu leur consentement réciproque, prononcera ces paroles : « Je vous unis en mariage au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » ou se servira d'autres termes suivant l'usage reçu en chaque pays [1]

1. Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quandiu Ecclesia ea irrita non fecit; et proinde jure damnandi sunt illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant; quique falso affirmant, matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse : nihilominus sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis illa semper detestata est, atque prohibuit. Verum, cum sancta synodus animadvertat, prohibitiones illas propter hominum inobe-

« Mais s'il arrivait qu'il y eût quelque apparence ou quelque présomption probable que le mariage pourrait être malicieusement empêché, s'il était précédé de tant de publications; il ne s'en fera en pareil cas qu'une seule, ou même point du tout, pourvu que le mariage se célèbre en présence du curé et de deux ou trois témoins pour le moins, et puis, avant qu'il soit consommé, les publications se feront dans l'église, afin que s'il y a des empêchements cachés, on les découvre plus aisément : si ce n'est que l'ordinaire juge lui-même plus à propos qu'on fasse remise entière de ces publications; ce que le saint concile laisse à son jugement et à sa prudence [1]

« Quant à ceux qui entreprendraient de contracter mariage autrement qu'en présence du curé, ou de quelque autre prêtre avec la permission du dit curé, ou de l'ordinaire, et avec deux autres témoins; le saint concile les rend absolument inhabiles à contracter de cette manière, et ordonne que de tels contracts soient nuls et invalides, comme par le présent décret il les casse et les annule [2]

dientiam jam non prodesse; et gravia peccata perpendat, quæ ex eisdem clandestinis conjugiis ortum habent; præsertim vero eorum qui in statu damnationis permanent, dum priore uxore, cum qua clam contraxerant, relicta, cum alia palam contrahunt, et cum ea in perpetuo adulterio vivunt : cui malo, cum ab Ecclesia, quæ de occultis non judicat, succurri non possit, nisi efficacius aliquod remedium adhibeatur; idcirco sacri Lateranensis concilii, sub Innocentio III celebrati, vestigiis inhærendo, præcipit ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho tribus continuis diebus festivis in Ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum : quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum apponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiæ procedatur; ubi parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat : Ego vos in matrimonium conjungo, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, vel aliis utatur verbis, juxta receptum unius cujusque provinciæ ritum.

1. Quod si aliquando probabilis fuerit suspicio, matrimonium malitiose impediri posse, si tot præcesserint denuntiationes; tunc vel una tantum denuntiatio fiat, vel saltem parocho, vel duobus vel tribus testibus præsentibus matrimonium celebretur. Deinde ante illius consummationem denuntiationes in Ecclesia fiant, ut si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur; nisi ordinarius ipse expedire judicaverit, ut prædictæ denuntiationes remittantur : quod illius prudentiæ et judicio sancta synodus relinquit.

2. Qui aliter, quam præsente parocho vel alio sacerdote, de ipsius parochi

« Il ordonne de plus que le curé, ou autre prêtre, qui aura été présent à de tels contrats avec un moindre nombre de témoins qu'il n'est prescrit, ou les témoins qui y auront assisté sans le curé ou un autre prêtre, et de même les parties contractantes, soient sévèrement punis à la discrétion de l'ordinaire [1]

« Le saint concile exhorte, en outre, l'époux et l'épouse à ne point demeurer ensemble dans la même maison avant la bénédiction du prêtre qui doit être reçue dans l'église; et il statue que ladite bénédiction sera donnée par le propre curé, et que nul autre que ledit curé ou l'ordinaire ne pourra accorder à un autre prêtre la permission de la donner, nonobstant tout privilége et toute coutume, même de temps immémorial, qu'il faudrait dire être un abus plutôt qu'un usage légitime. Que si quelque curé ou autre prêtre, soit régulier, soit séculier, osait prétendre marier ou bénir des fiancés d'une autre paroisse sans la permission de leur curé, quand même il alléguerait en sa faveur un privilége particulier ou une possession de temps immémorial, qu'il soit et demeure suspens de droit, jusqu'à ce qu'il soit absous par l'ordinaire du curé qui devait être présent au mariage, ou de qui la bénédiction devait être reçue [2]

seu ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt; eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit, et annulat.

1. Insuper parochum, vel alium sacerdotem, qui cum minore testium numero, et testes qui sine parocho vel sacerdote hujusmodi contractui interfuerint, necnon ipsos contrahentes, graviter arbitrio ordinarii puniri præcipit.

2. Præterea eadem sancta synodus hortatur, ut conjuges ante benedictionem sacerdotalem, in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent : statuitque benedictionem a proprio parocho fieri; neque a quoquam, nisi ab ipso parocho, vel ab ordinario, licentiam ad prædictam benedictionem faciendam alii sacerdoti concedi posse, quacumque consuetudine, etiam immemorabili, quæ potius corruptela dicenda est, vel privilegio, non obstante. Quod si quis parochus, vel alius sacerdos, sive regularis sive secularis sit, etiamsi id sibi ex privilegio vel immemorabili consuetudine licere contendat, alterius parochiæ sponsos sine illorum parochi licentia matrimonio conjungere, aut benedicere ausus fuerit; ipso jure tandiu suspensus maneat, quandiu ab ordinario ejus parochi, qui matrimonio interesse debebat, seu a quo benedictio suscipienda erat, absolvatur.

« Le curé aura un livre, qu'il gardera chez lui bien soigneusement, et dans lequel il écrira le jour et le lieu auxquels chaque mariage aura été fait, avec les noms des parties et des témoins [1].

« Enfin le saint concile exhorte les époux à se confesser avec soin leurs péchés avant de contracter, ou du moins trois jours avant de consommer leur mariage, et à s'approcher avec dévotion du sacrement de l'eucharistie [2].

« Que si, outre les choses qui viennent d'être prescrites, il y a encore dans d'autres pays quelques autres coutumes et cérémonies louables à ce sujet qui soient en usage, le saint concile souhaite qu'on les garde et qu'on les observe exactement [3]

« Et afin que les choses qui sont ici si salutairement ordonnées ne soient ignorées de personne, le saint concile enjoint à tous les ordinaires d'avoir soin que, le plus tôt qu'il leur sera possible, un décret soit publié au peuple, et expliqué dans chaque église paroissiale de leur diocèse ; et que, dans le cours de la première année, on en répète fort souvent la lecture, et dans la suite, aussi souvent qu'ils le jugeront à propos. Ordonne enfin, que ce décret commence d'avoir force et effet dans chaque paroisse, trente jours après que la première publication y en aura été faite [4]. »

XXXV. Ainsi, premièrement, quant aux mariages clandestins, le concile déclare que, bien que l'Eglise les ait toujours blâmés

1. Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat, quem diligenter apud se custodiat.

2. Postremo sancta synodus conjuges hortatur, ut antequam contrahant vel saltem triduo ante matrimonii consummationem, sua peccata diligenter confiteantur, et ad sanctissimum eucharistiæ sacramentum pie accedant.

3. Si quæ provinciæ aliis, ultra prædictas, laudabilibus consuetudinibus et cæremoniis hac in re utuntur, eas omnino retineri sancta synodus vehementer optat.

4. Ne vero hæc tam salubria præcepta quemquam lateant, ordinariis omnibus præcipit, ut cum primum potuerint, curent hoc decretum populo publicari ac explicari in singulis suarum diœcesum parochialibus ecclesiis, idque in primo anno quam sæpissime fiat ; deinde vero quoties expedire viderint. Decernit insuper, ut hujusmodi decretum in unaquaque parochia suum robur post triginta dies habere incipiat, a die primæ publicationis in eadem parochia factæ numerandos.

et défendus, cependant ils étaient jusque là vrais et valides, c'est-à-dire de véritables sacrements, et il prononce l'excommunication contre ceux qui le nient. Ici, Fra Paolo simule encore une grande surprise, et dit que beaucoup de personnes (c'est-à-dire lui seul) ne concevaient pas comment on avait pu définir que des mariages clandestins étaient des sacrements, et en même temps les déclarer détestables. Mais on répond que, de même que si une personne liée par un vœu simple de chasteté ou par des fiançailles se mariait néanmoins au mépris de ses promesses, elle pécherait, et que, cependant, son mariage serait un vrai sacrement; de même aussi, avant le concile, les mariages clandestins étaient de véritables sacrements, bien qu'illicitement contractés. Fra Paolo fait ensuite cette objection : Comment l'Eglise pouvait-elle changer la substance d'un sacrement, en faisant que le consentement mutuel, dans lequel consiste la substance de ce sacrement, ne soit plus matière suffisante? On répond que le concile n'a point changé la matière, mais a rendu seulement les futurs époux inhabiles à contracter mariage de cette manière, contrairement à la loi de l'Eglise; puisque, comme il a été dit plus haut, l'Eglise peut bien poser certaines conditions, non au sacrement, mais au contrat de mariage, à défaut desquelles ce contrat soit nul, et alors le consentement donné sans ces conditions n'est plus la matière propre et suffisante du contrat, ni par conséquent aussi du sacrement. C'est pourquoi le concile déclare que : « Quant à ceux qui entreprendraient de contracter mariage autrement qu'en présence du curé ou d'un autre prêtre autorisé par le curé lui-même ou par l'ordinaire, et de deux ou trois témoins, il les rend absolument inhabiles à contracter de cette manière, et de tels contrats invalides et nuls[1]. » Observons pourtant que cette loi n'est pas applicable aux lieux où le concile de Trente n'est pas reçu.

1. Qui aliter, quam præsente parocho, vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus nullos esse decernit.

XXXVI. En second lieu, pour les mariages contractés par les fils de famille sans le consentement de leurs parents, quoique le concile reconnaisse qu'ils ont aussi toujours été blâmés et prohibés par l'Eglise, néanmoins il les déclare valides, et prononce l'excommunication contre ceux qui les disent nuls. Cette déclaration avait déjà été faite par le pape Nicolas Ier (*ad cons. Bulgar.*, c. III) et par Innocent III (cap. *Tuæ Fraternitatis, de Sponsal.*). Ordinairement, cependant, ces sortes de mariages, comme l'enseignent saint Léon et Clément III. sont illicites, tant en raison du dommage public, que de l'irrévérence commise envers les parents. Nous disons *ordinairement*, parce que, dans le cas où les parents auraient injustement refusé leur consentement, ils deviennent alors licites. Les novateurs, et spécialement Chemnitz, disent qu'un tel mariage ne peut être valide, n'ayant point Dieu pour auteur. On répond que Dieu peut être auteur du mariage de deux manières, en tant qu'il est sacrement, et en tant qu'il est un contrat licite. Pour le sacrement, il suffit que l'on remplisse les conditions auxquelles Dieu a attaché sa validité. Quant à la régularité du contrat, quand le mariage est contracté sans de justes causes par les enfants contre la volonté de leurs parents, alors Dieu n'est certainement pas auteur de ce péché; mais le mariage est valide, bien qu'illicite. Les prélats français disaient, dans le concile, que ces mariages étaient illicites, il est vrai, sous le rapport de la discipline, mais non du dogme (comme le prétendaient les novateurs), et ils voulaient, en conséquence, qu'ils fussent déclarés nuls. Mais le concile les déclara valides, et Tournely (*de Matrim.*, p. 553) affirme que pas même les édits de rois de France n'annulent les mariages des enfants de famille contractés en ce pays contre la volonté de leurs parents; et le clergé gallican déclara que ces édits regardaient le contrat civil seulement, sans préjudice de la validité du mariage. Le cardinal Pallavicin rapporte qu'on avait dit d'abord, dans le concile, que les fils de famille ne devaient pas pouvoir contracter mariage, savoir, les garçons avant l'âge de dix-huit ans, et les filles avant seize, ni non plus sans avoir le consentement du père ou de

l'aïeul paternel, à moins d'absence ou d'injuste refus de ceux-ci : mais le concile changea cette disposition, et statua comme on l'a vu.

XXXVII. Troisièmement, le concile décida qu'à l'avenir les mariages, pour être valides, devaient être contractés en présence du curé, ou d'un autre prêtre muni de sa permission, lequel prononcerait ces paroles : « *Ego vos conjungo*, etc., » et il déclare inhabiles à contracter entre eux les époux qui commettraient l'attentat de célébrer leur mariage sans la présence du curé et de deux ou trois témoins. D'où il suit que de pareils mariages n'ont pas même la valeur de simples fiançailles. Il est bon de savoir à ce sujet que le conseil d'Etat de France avait ordonné aux ambassadeurs du roi de faire, en son nom, des instances auprès du concile pour qu'il déclarât nuls les mariages contractés sans la présence du prêtre et de trois autres témoins; ces envoyés en firent la demande dans l'assemblée générale, appuyés encore par le cardinal de Lorraine, et, par suite, intervint la décision du concile qui déclare tout à fait nuls les mariages contractés sans la présence du curé et des témoins. En conséquence, si, lorsque les époux se donnent mutuellement leur consentement, le prêtre dort ou n'entend pas, le mariage est invalide. Quant à sa valalidité dans le cas où le prêtre n'assiste que malgré lui, selon la doctrine qui veut que le prêtre soit le ministre du mariage, il serait encore invalide; mais, selon notre doctrine, à nous, que les contractants sont les ministres, il serait valide, d'après le décret, au surplus, de la sacrée Congrégation du concile cité par Fagnan (in cap. *Quod nobis, de clandestin.*, n. 54). Fra Paolo dit que plusieurs tournèrent en dérision la prescription que le concile faisait aux curés de dire les paroles : « *Ego vos* « *conjungo*, etc, » donnant ainsi pour article de foi que ces paroles constituent la forme du sacrement. Mais on répond que l'Eglise n'a point entendu déclarer qu'il est de foi que telle soit la forme du sacrement de mariage; car la doctrine que les époux eux-mêmes, et non le prêtre, sont les ministres du mariage, est la plus commune, et l'opinion contraire est même notée de censure par beaucoup d'auteurs, comme nous l'allons voir.

XXXVIII. Traitons donc ici cette question, si les ministres du mariage sont les contractants, ou si c'est le prêtre chargé d'y assister. La première opinion veut que ce soit le prêtre, et que la forme consiste dans les paroles : « *Ego in matrimonium vos* « *conjungo*, etc. ; » c'est le sentiment de Tournely (*de Matr.* q. 3, concl. 2, pag. 502) et de Melchior Cano (*de Loc theol.*, lib. VIII, cap. v), ainsi que d'Estius, de Pierre de Marca, de Sylvius, de Maldonat et autres, citant à leur appui le pape Sirice qui, dans sa lettre à Himère, dit que, sans la bénédiction du prêtre, les mariages sont suspects de fornication ou même d'adultère[1], et Tertullien, qui dit, *ad Uxorom* (lib. II, cap. ult.) que la bénédiction ou met le sceau, ou imprime la sainteté au mariage[2] Tournely ajoute que, dans tous les sacrements, le prêtre est le ministre ; et puis, si les contractants étaient eux-mêmes les ministres, il arriverait que la femme administrerait le sacrement, ce qui, selon lui, répugne à la nature du sacrement.

XXXIX. Pour nous, notre opinion est que les contractants eux-mêmes sont les ministres du mariage : que la matière de ce sacrement est le don qu'ils se font mutuellement de leur personne, et la forme, l'acceptation de ce don. Cette doctrine, dont j'ai parlé au long dans ma *Morale* (lib. VI, cap. II, num. 897), Melchior lui-même la qualifie de commune, ainsi que Bellarmin, qui déclare l'opinion contraire nouvelle et fausse. Bon de Merbes atteste que la doctrine de Cano n'avait jamais été jugée probable par aucun théologien avant lui ; que Vélasquez et Ledesma pensent qu'elle ne peut être soutenue sans blâme, et Soto et Wigandt, de même que Vega, Lopez, Henriquez et Manuel la disent téméraire. Notre opinion est aussi celle de Juénin (t. VII, *de Matr.*, p. 458, concl. 4), où il dit que la forme consiste dans les paroles et signes par lesquels les époux expriment leur consentement. Elle est celle encore de Cabassut, de Frassen, de Gonet, de Suarez, de Holzmann, du cardinal Gotti, de Benoît XIV (*de Synod.*, l. VII, c. XVIII) et d'autres docteurs en très-

1. Nuptiæ non carent suspicione fornicariæ vel adulteræ conjunctionis.
2. Aut signat, aut sanctificat matrimonium.

grand nombre, et spécialement de saint Thomas, qui dit (in IV *Sent.*, dist. 26, qu. 2, a. 1, ad 1) : « Les paroles par lesquelles le consentement au mariage est exprimé, sont la forme du sacrement, et non la bénédiction du prêtre, qui est rangée parmi les sacramentaux [1], » c'est-à-dire que ce n'est qu'une cérémonie sacrée requise d'après les préceptes de l'Eglise; et nous disons que c'est ce qu'entendent les saints Pères, lorsqu'ils parlent de la nécessité de la bénédiction du prêtre. Nous ajouterons, pour répondre à Tournely, que Dieu a constitué les ministres des sacrements selon que l'exige la nature de ceux-ci, et que, puisque le mariage consiste dans un contrat élevé à la dignité de sacrement, le Seigneur a voulu que les contractants eux-mêmes, à qui il appartient de faire le contrat, en soient les ministres.

XL. Notre opinion s'appuie d'abord sur le chapitre *Quanto, de Divort.*, où Innocent III enseigne que, « bien que les mariages des infidèles soient de véritables mariages, il n'ont pas cependant le sceau de l'indissolubilité. Parmi les fidèles, au contraire, les mariages sont tout à la fois véritables et indissolubles, parce que le sacrement de la foi, une fois reçu, ne peut se perdre, mais ratifie le sacrement de mariage (notez cette expression), de sorte que celui-ci persévère dans les conjoints, tant que celui-là dure [2]. » Ainsi, anciennement, entre fidèles, le mariage clandestin était vrai et ratifié (c'est-à-dire indissoluble), en tant qu'il était sacrement [3]. Si donc, avant le concile, le mariage contracté sans prêtre a pu être un vrai sacrement, on est bien forcé de conclure que les contractants en étaient eux-mêmes les ministres. En vain les adversaires nous disent-ils que ce *sacramentum fidei*, ce n'était pas le sacrement du mariage, mais le sacrement du baptême qui le rendait complet; car il n'est pas vrai que le baptême

1. Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

2. Etsi matrimonium infidelium verum existat, nan tamen est ratum. Inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.

3. Ratum efficit conjugii sacramentum.

subséquent rendît valables et indissolubles les mariages entre infidèles ; et en effet, Cardenas et autres, et particulièrement le pape Benoît XIV (*de Synod.*, lib. VI, cap. IV, num. 5) rapportent plusieurs exemples de souverains-pontifes, comme Urbain VIII, Pie V et Grégoire XIII, qui, même après la conversion des conjoints à la foi, ont déclaré pour de justes causes leurs mariages rompus ; ce qu'ils n'auraient certainement pu faire, si ces mariages avaient été rendus indissolubles par le baptême. Donc c'est le sacrement de mariage qui seul rend les mariages indissolubles.

XLI. Notre seconde preuve se tire du concile de Florence, où il est dit que « la cause efficiente du mariage est régulièrement le consentement mutuel exprimé par des paroles de présent [1]. » Si donc les contractants sont *cause efficiente* du mariage, ils sont eux-mêmes les ministres, non-seulement du contrat (comme le veulent nos adversaires), mais aussi du sacrement ; puisque le concile entend ici donner l'explication, non du contrat, mais du sacrement : *Septimum est sacramentum matrimonii*, etc.

XLII. Nous tirons notre troisième preuve des paroles du concile, dans ce même chapitre I : « Quant à ceux qui prétendraient contracter mariage autrement qu'en présence du curé, etc., le concile les y rend tout à fait inhabiles, et déclare que de tels contrats sont nuls [2] » Il suffit donc, d'après ces paroles mêmes, que les époux contractent, *præsente parocho*, pour que le mariage soit valide, encore que le curé ne parle pas, ou même n'assiste que malgré lui ; et selon la pratique actuelle de l'Eglise, de tels mariages sont en effet valides et de vrais sacrements.

XLIII. Quatrièmement, nous nous appuyons encore sur ces autres paroles que le concile ordonne au curé de prononcer, au moment de la célébration : « Je vous unis en mariage [3], etc., et

1. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus.

2. Qui aliter quam præsente parocho, etc., matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus nullos esse decernit.

3. Ego vos in matrimonium conjungo, etc.

puis ces autres paroles qui suivent : « ou qu'il se serve d'autres termes suivant l'usage reçu en chaque pays[1]. » Ce qu'il n'aurait certes pas pu dire, s'il eût entendu que les premières fussent la forme du sacrement, car il est absurde de penser que le concile ait voulu admettre comme autant de formes sacramentelles toutes celles usitées dans les divers pays. Cet argument a paru assez évident à Pallavicin (lib. XXIII, cap. XIV), pour prouver que les contractants, et non le prêtre, sont les ministres du mariage. En outre, Benoît XIV (*de Synod.*, l. VIII. c. XIII, n.8) raisonne ainsi : « Il arrive souvent, dit-il, que les époux contractent devant le curé qui n'est là que malgré lui, et devant les témoins qui ne s'y trouvent que par hasard[2]. » Or, dans un tel cas, suivant Cano, ces mariages seraient de simples contrats, et non des sacrements ; mais l'Eglise, ajoute Benoît XIV, les tient pour de vrais sacrements, et n'entend pas qu'ils soient ensuite renouvelés en présence du curé : et c'est pour cela que, comme on le sait, la grande pénitencerie, quand elle concède la faculté de révalider un mariage à cause de quelque empêchement secret, ne manque pas d'apposer cette condition : « Que cette révalidation se fasse en secret, et sans la présence du curé et des témoins[3]. » Et il en doit être ainsi, comme le remarquent le même pape, Van Espen, Habert, Pontas et Tournely lui-même, et comme le prouvent plusieurs décisions de la sacrée Congrégation du concile. Je sais que Benoît XIV, bien qu'il adopte l'opinon que nous soutenons, donne néanmoins l'opinion opposée comme probable, dans ce traité du *Synode*, où du reste il parle comme homme privé ; mais je trouve dans son bullaire, où il parle comme pontife, que, dans sa lettre à l'archevêque de Goa, commençant par ces mots : *Paucis ut habetur* (Voyez t. IV du bullaire, p. 27), il dit expressément que la matière du sacrement de mariage est le don mutuel des personnes exprimé par des paroles ou par des signes, et la forme, l'acceptation

1. Vel aliis utatur verbis, juxta receptum uniuscujusque provinciæ ritum.
2. Reluctante parocho, ac testibus fortuito adstantibus.
3. Secreto, et sine præsentia parochi et testium reconvalidetur.

réciproque [1]. » Ceux qui voudront connaître la réfutation des autres arguments de nos adversaires la trouveront dans mon *Traité de morale*, à l'endroit cité.

XLIV Le curé assistant peut être celui du domicile de l'homme, ou de celui de la femme; mais l'usage veut que ce soit celui de la femme, toutefois avec l'agrément de celui de l'homme. (Voyez Tournely, *de Matr.*, p. 580, quæs. 2.) Au reste, un curé étranger à la paroisse des époux, qui assisterait à leur mariage sans lettres testimoniales du curé de l'un des époux, pécherait grièvement, et le mariage serait nul. Cependant les noces célébrées devant le curé de l'un des époux, mais dans une autre paroisse, seraient valides, d'après la décision du concile de Trente, dans ce même chapitre I; car la célébration du mariage est un acte de juridiction volontaire, qui peut s'exercer en tout lieu.

XLV Passons maintenant aux autres chapitres du concile. Dans le second, il est traité de la parenté spirituelle et de la question de savoir entre quelles personnes elle se contracte : il y est dit : « L'expérience fait voir que, par suite de la multiplicité des prohibitions, souvent on contracte mariage dans les degrés prohibés sans le savoir, d'où il arrive qu'on ne peut ensuite éviter, soit un très-grand péché si l'on reste dans cet état, soit un très-grand scandale si l'on se sépare. Le saint concile voulant, en conséquence, obvier à cet inconvénient, et commençant la réforme par l'empêchement de parenté spirituelle, ordonne que, conformément aux saints canons, on n'admette pour chaque baptême qu'un parrain ou qu'une marraine, ou tout au plus qu'un parrain et une marraine, et qu'il n'y ait de parenté spirituelle qu'entre eux, d'une part, et leur filleul ou filleule, et son père et sa mère, de l'autre. Le curé, avant de se mettre en devoir de conférer le baptême, aura soin de demander à ceux à qui il appartiendra, quel est celui, ou quels sont ceux qu'ils auront choisis pour parrains ou marraines ; et il n'en admettra, ni n'en inscrira point d'autres en cette qualité ;

1. Materia est mutua corporum traditio, verbis ac nutibus assensum exprimentibus, et mutua corporum acceptatio forma.

il les avertira en même temps de la parenté spirituelle qu'ils auront contractée, pour que leur ignorance sur ce point ne puisse leur servir d'excuse. Si d'autres que les personnes désignées touchent le baptisé au moment de son baptême, ils ne contracteront par là aucune parenté spirituelle, nonobstant toutes constitutions à ce contraires. S'il se fait par la faute ou la négligence du curé quelque chose de contraire à ce qui est ici prescrit, la punition en est remise à la discrétion de l'ordinaire. Quant à la parenté qui se contracte par l'effet de la confirmation, elle ne doit pas s'étendre au-delà du confirmant et du confirmé, et du père et de la mère, et du parrain de celui-ci, toute autre personne que celles-là n'ayant plus du tout à craindre de contracter cette sorte de parenté spirituelle. »

XLVI. Le chapitre III concerne l'empêchement d'honnêteté publique, et il le restreint comme il suit : « L'empêchement d'honnêteté publique pour fiançailles est aboli par le concile, du moment où ces fiançailles, pour quelque raison que ce puisse être, seraient frappées de nullité ; si, au contraire, ces fiançailles sont valides, l'empêchement ne dépassera pas le premier

1. Docet experientia propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia : in quibus vel non sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum sive vir, sive mulier, juxta sacrorum canonum instituta, vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant : inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, necnon inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum, spiritualis cognatio contrahatur. Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos spectabit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant; et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittant, et in libro eorum nomina describat; doceatque eos quam cognationem contraxerint, ne ignorantia ulla excusari valeant. Quod si alii ultra designatos baptizatum tetigerint, cognationem spiritualem nullo pacto contrahant; constitutionibus in contrarium facientibus non obstantibus. Si parochi culpa vel negligentia secus factum fuerit, arbitrio ordinarii puniatur. Ea quoque cognatio, quæ ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem, ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas hujus spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis.

degré, parce qu'une semblable prohibition étendue à d'autres degrés aurait de graves inconvénients [1].»

VLVII. Dans le chapitre IV, il est dit que l'affinité par suite d'un commerce illicite est restreinte au second degré : « Quant à l'empêchement dirimant qui résulte de l'affinité contractée par suite d'un commerce illicite, le saint concile le restreint au premier et au second degré d'affinité, et le lève par rapport à tous les degrés ultérieurs [2] »

XLVIII. Le chapitre V interdit le mariage dans les degrés prohibés, et fixe les cas de dispense : « Si quelqu'un a la témérité de contracter sciemment mariage dans les degrés prohibés, on l'obligera à se séparer sans espérance de jamais obtenir dispense, surtout si, non content de contracter un semblable mariage, il ose encore le consommer. S'il le fait par ignorance, et qu'il ait en même temps négligé les solennités requises d'ordinaire pour la célébration des mariages, il sera soumis aux mêmes peines; car il n'a pas droit à l'indulgence de l'Eglise, après le mépris qu'il a montré témérairement pour ses sages prescriptions. Mais si, après toutes les solennités d'usage, il vient à découvrir quelque empêchement ignoré jusque-là, et que son ignorance par rapport à cet empêchement ait été excusable, on se montrera plus facile à lui accorder la dispense, qui, d'ailleurs sera gratuite. On n'accordera jamais, ou que rarement du moins, des dispenses pour des mariages qui ne seraient pas encore contractés ; et quand on en accordera, elles seront toujours motivées et gratuites. On ne dispensera jamais dans le second degré, si ce n'est entre des familles princières et pour quelque intérêt public [3]. »

1. Justitiæ publicæ honestatis impedimentum ubi sponsalia quacumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit; ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedant, quoniam in ulterioribus gradibus jam non potest hujusmodi prohibitio absque dispendio observari.

2. Præterea sancta synodus, eisdem, et aliis gravissimis de causis adducta, impedimentum, quod propter affinitatem ex fornicatione contractam inducitur, et matrimonium postea factum dirimit, ad eos tantum, qui in primo et secundo gradu conjunguntur, restringit : in ulterioribus vero gradibus statuit, hujusmodi affinitatem matrimonium postea contractum non dirimere.

3. Si quis intra gradus prohibitos scienter matrimonium contrahere præ-

XLIX. Le chapitre VI contient plusieurs dispositions contre les ravisseurs : « Le saint concile déclare qu'il ne peut y avoir de mariage entre celui qui a commis un enlèvement et la personne qui a été enlevée, tant que celle-ci demeure en la puissance de son ravisseur. Que si, après avoir été séparée de lui et mise en un lieu sûr et libre, elle consent à le prendre pour mari, qu'il la prenne de son côté pour femme; et que néanmoins tant le ravisseur lui-même que tous ceux qui lui auront prêté conseil, secours ou protection, soient excommuniés de droit et infâmes à perpétuité, et incapables d'occuper une dignité quelconque, et s'ils sont clercs, qu'ils restent déchus de leur grade. Que, de plus, le ravisseur, soit qu'il épouse celle qu'il aura enlevée, soit qu'il ne l'épouse pas, soit obligé de la doter convenablement, à la discrétion du juge[1] »

L. Le chapitre VII décide que les vagabonds ne seront mariés qu'après examen et avec prudence : « Il en est beaucoup qui mènent une vie vagabonde et sans demeure fixe, et, comme ils ont la plupart l'esprit dépravé, après qu'ils ont abandonné leur femme, ils en épousent d'autres en divers lieux, du vivant même de la première. Le saint concile, désirant porter remède à ce mal, avertit paternellement ceux que cela regarde de ne point admettre facilement au mariage cette sorte de vagabonds, et il exhorte aussi les magistrats séculiers à les réprimer sévèrement. Il prescrit d'un autre côté aux curés de n'assister à leurs mariages qu'après une enquête exacte, et après en avoir

sumpserit, separetur et spe dispensationis consequendæ careat; idque in eo multo magis locum habeat, qui non tantum matrimonium contrahere, sed etiam consummare ausus fuerit. Quod si ignoranter id fecerit, si quidem solemnitates requisitas in contrahendo matrimonio neglexerit, eisdem subjiciatur pœnis : non enim dignus est, qui Ecclesiæ benignitatem facile experiatur, cujus salubria præcepta temere contempsit. Si vero solemnitatibus adhibitis, impedimentum aliquod postea subesse cognoscatur, cujus ille probabilem ignorantiam habuit; tunc facilius cum eo, et gratis dispensari poterit. In contrahendis matrimoniis vel nulla omnino detur dispensatio, vel raro; idque ex causa, et gratis concedatur. In secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes, et ob publicam causam.

1. Decernit sancta synodus, inter raptorem, et raptam, quandiu ipsa in potestate raptoris manserit, nullum posse consistere matrimonium. Quod si rapta a raptore separata, et in loco tuto, et libero constituta, illum in virum

obtenu la permission de l'ordinaire, à qui ils auront dû faire le rapport de l'état de la chose[1] »

LI. Dans le chapitre VIII, des peines graves sont décernées contre le concubinage : « C'est un grand péché à des hommes qui ne sont point mariés d'avoir des concubines; mais c'en est un bien plus grand et tendant particulièrement au mépris de ce grand sacrement, que des gens même mariés vivent dans cet état de damnation, en osant même quelquefois les entretenir et les garder chez eux avec leurs épouses. C'est pourquoi le saint concile, pour remédier convenablement à un si grand mal, ordonne contre de tels concubinaires, mariés ou non, de quelque état, dignité ou condition qu'ils soient, que si, après avoir été trois fois avertis, ils n'expulsent pas leurs concubines, en rompant tout commerce avec elles, ils soient frappés d'excommunication, sans pouvoir en être absous qu'après qu'ils auront obtempéré à l'avertissement, que s'ils restent encore dans le concubinage une année entière, sans se mettre en peine des censures par eux encourues, l'ordinaire devra procéder sévèrement contre eux, selon la qualité de leur crime. Quant aux femmes, soit mariées, soit libres, qui vivent publiquement en cet état d'adultère ou de concubinage, si elles n'obtempèrent pas malgré un triple avertissement, les ordinaires des lieux, sans même en être requis par personne, devront les punir d'office avec la sévérité qu'exigera la qualité de leur faute, et

habere consenserit, eam raptor in uxorem habeat; et nihilominus raptor ipse, ac omnes illi consilium, auxilium et favorem præbentes, sint ipso jure excommunicati, ac perpetuo infames, omniumque dignitatum incapaces; et si clerici fuerint, de proprio gradu decidant. Teneatur præterea raptor mulierem raptam, sive eam uxorem duxerit, sive non duxerit, decenter arbitrio judicis dotare.

1. Multi sunt, qui vagantur et incertas habent sedes : et ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta, aliam, et plerumque plures, illa vivente, diversis in locis ducunt. Cui morbo cupiens sancta synodus occurrere, omnes, ad quos spectat, paterne monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant : magistratus etiam seculares hortatur, ut eos severe coerceant. Parochis autem præcipit, ne illorum matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint, et re ad ordinarium delata, ab eo licentiam id faciendi obtinuerint.

les bannir de la ville ou du diocèse, si cela leur semble à propos, en invoquant, s'il en est besoin, le bras séculier ; tout en maintenant en vigueur les autres peines portées contre les adultères et les concubinaires [1]. »

LII. Le chapitre IX défend aux seigneurs temporels tout acte contraire à la liberté du mariage : « L'intérêt et l'attache aux choses de la terre aveuglent tellement d'ordinaire l'esprit des seigneurs et des magistrats temporels, que, bien souvent, ils contraignent par menaces et par mauvais traitements leurs justiciables, d'un sexe comme de l'autre, principalement ceux qui sont riches ou qui ont à attendre une riche succession, de se marier contre leur propre gré avec les personnes qu'ils leur désignent. C'est pourquoi, comme on ne peut, sans un crime énorme, violer la liberté du mariage, et que c'est une chose monstrueuse de voir une telle injustice venir de ceux-là mêmes de qui on devrait attendre justice, le saint concile prescrit à tous, de quelque rang, dignité et condition qu'ils soient, sous peine d'anathème à encourir par le seul fait, de ne forcer d'aucune manière, soit directe, soit indirecte, les personnes de leur dépendance, ou quelques autres que ce soit, à contracter mariage contre leur propre gré [2]

1. Grave peccatum est, homines solutos concubinas habere; gravissimum vero, et in hujus magni sacramenti singularem contemptum admissum, uxoratos quoque in hoc damnationis statu vivere, ac audere eas quandoque domi etiam cum uxoribus alere, et retinere. Quare, ut huic tanto malo sancta synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubinarios, tam solutos, quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis, et conditionis existant, si, postquam ab ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, seque ab earum consuetudine non sejunxerint, excommunicatione feriendos esse; a qua non absolvantur, donec reipsa admonitioni factæ paruerint. Quod si in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint, contra eos ab ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mulieres, sive conjugatæ, sive solutæ, quæ cum adulteris seu concubinariis publice vivunt, si ter admonitæ non paruerint, ab ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpæ puniantur, et extra oppidum, vel diœcesim, si id eisdem ordinariis videbitur, invocato (si opus fuerit) brachio sæculari, ejiciantur; aliis pœnis contra adulteros et concubinarios inflictis in suo robore permanentibus.

2. Ita plerumque temporalium dominorum ac magistratuum mentis oculos terreni affectus atque cupiditates excæcant, ut viros et mulieres sub

LIII. Dans le chapitre x, sont prohibées les solennités des noces en certains temps de chaque année : « Le saint concile ordonne que tous observent avec exactitude les prohibitions prescrites de toute antiquité relativement aux solennités des noces depuis l'Avent jusqu'au jour de l'Epiphanie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et depuis le mercredi des cendres jusqu'à l'octave de Pâques inclusivement ; tout en permettant ces mêmes solennités dans les autres temps de l'année ; et les évêques auront soin qu'elles se fassent avec la modestie et l'honnêteté convenables : car le mariage est une chose sainte, et qui doit être traitée saintement [1]. »

eorum jurisdictione degentes, maxime divites, vel spem magnæ hæreditatis habentes, minis et pœnis adigant cum iis matrimonium invitos contrahere, quos ipsi domini vel magistratus ipsis præscripserint. Quare cum maxime nefarium sit, matrimonii libertatem violare, et ab eis injurias nasci, a quibus jura expectantur, præcipit sancta synodus omnibus, cujuscumque gradus, dignitatis, et conditionis existant, sub anathematis pœna, quam ipso facto incurrant, ne quovis modo, directe vel indirecte, subditos suos, vel quoscumque alios cogant, quominus libere matrimonia contrahant.

1. Ab adventu Domini Nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniæ ; et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive, antiquas solemnium nuptiarum prohibitiones, diligenter observari ab omnibus sancta synodus præcipit : in aliis vero temporibus nuptias solemniter celebrari permittit, quas episcopi ut ea qua decet modestia et honestate fiant, curabunt : sancta enim res est matrimonium, et sancte tractandum.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE QUATRIÈME VOLUME

Pages.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE QUATRIÈME VOLUME.

Saint-Quentin. — Imprimerie JULES MOUREAU.